

LA RAZÓN MORAL EN ZUBIRI: DE LA PROTOMORAL A LA MORAL NORMATIVA

DOCTORANDO: José Manuel Domínguez Prieto

DIRECTOR DE LA TESIS: Dr. D. Carlos Díaz Hernández

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA.

DEPARTAMENTO: FILOSOFÍA III (HERMENÉUTICA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA)

PROGRAMA: HERMENÉUTICA Y DISCIPLINARIEDAD DE LAS IDEAS

MADRID, NOVIEMBRE DE 1997

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
A) PRESENTACIÓN	2
B) ÉTICA Y NOOLOGÍA	9
1) Intelección y volición	
2) Contextualización histórica de la ética zubiriana	
a) La tradición hispánica de filosofía moral	
b) El formalismo de la ética zubiriana	
c) La ética zubiriana como ética formal de bienes	
d) El realismo de la ética zubiriana	
e) Trascendentalidad de la ética zubiriana	
f) Toma de postura ante la ética material de los valores	
g) Superación de los diversos dualismos	
g-1) Dualismo voluntad-tendencias	
g-2) Dualismo intelecto-voluntad	
g-3) Dualismo bien-mal como nuda realidad	
g-4) Dualismos ser-deber ser y material-formal	
3) Conclusiones	
CAPÍTULO I: EL HOMBRE: REALIDAD MORAL	41
A INTRODUCCIÓN: LA APREHENSIÓN PRIMORDIAL	43
B LA REALIDAD	49
1) Realidad: trascendentalidad y talidad.	
2) La realidad como nuda realidad, como fuerza y como poder.	
a) La nuda realidad	
b) La forzosidad de lo real	
c) Poderosidad de la realidad	

- 3) La fundamentalidad de lo real: la realidad como última, posibilitante e impelente.
 - a) La intelección como búsqueda de fundamento
 - b) Las intelecciones ulteriores
 - c) Realidad-objeto y realidad-fundamento
 - d) La fundamentalidad acontece en la religación
 - e) Momentos de la fundamentalidad

C LA REALIDAD PERSONAL

66

- 1) La sustantividad humana.
- 2) El hombre como viviente y como animal
- 3) El hombre como absoluto relativo
- 4) El hombre: esencia abierta. La versión a los demás
 - a) Esencias abiertas y esencias cerradas
 - b) La apertura a las demás personas
 - c) Dimensión individual de la versión a los otros
 - d) Dimensión comunitaria de la versión a los otros
 - e) Dimensión histórica de la versión a los otros
- 5) El hombre como realidad moral.

D RELIGACIÓN Y OBLIGACIÓN

88

Notas

CAPÍTULO II: FELICIDAD, PLENITUD, BIEN Y DEBER. 96

- 0) Introducción
 - a) Éticas del deber y éticas de la felicidad
 - b) La felicidad se dice de muchas maneras
 - c) Lo intersubjetivo en la ética zubiriana
- 1) La felicidad
 - a) La felicidad es la plenitud de la realidad humana
 - b) La felicidad es la posibilidad radical que el hombre tiene constitutivamente apropianda y que por consiguiente es la posibilidad de todas las posibilidades
 - c) La felicidad no es un deber sino lo que hace que sean debidos los deberes
- 2) La plenitud de la realidad humana
 - a) Qué es plenitud de la sustantividad humana

- b) La autoposición como modo de ser
 - c) El hombre es para sí cosa-sentido
- 3) El bien
 - a) Lo bueno no es nada empírico, sino algo formal
 - b) El bien y los bienes
- 4) El deber
 - a) Qué es el deber
 - b) El deber y los deberes

Notas

CAPÍTULO III: EL MÉTODO

136

A) LA NECESIDAD DE LA EXPERIENCIA MORAL

137

B) *INTELLECTUS QUAERENS*

143

- 1) Qué es buscar en tanto que actividad
 - a) Pensar es siempre pensar allende
 - b) Pensar es intelección incoada
 - c) Pensar es un inteligir activado por la realidad
- 2) Desde dónde se busca
- 3) Estructura intelectual del buscar
 - a) La razón es intelección en profundidad
 - b) La razón es intelección mensurante
 - c) La razón es intelección en búsqueda
- 3) Diversas actitudes de búsqueda
 - a) Indiferentismo moral
 - b) Ignorancia moral
 - c) Negación de la problematicidad moral
 - d) Suspensión moral
 - e) Solución moral
 - f) Desmoralización o angustia
- 5) Cómo se busca: el método. El método moral
 - a) La fundamentación del contenido como cometido del método.
 - b) Doble nivel de realización moral. Bien real, dual y racional
 - c) El contenido que se busca es esencia

CAPÍTULO IV: EL SISTEMA DE REFERENCIA 183

A) EL SISTEMA DE REFERENCIA Y SU ESTRUCTURA 188

- 1) El método como actualización de lo dado en aprehensión
- 2) Estructura del sistema de referencia: el nivel trascendental y el nivel talitativo.

B) NIVEL TRASCENDENTAL DEL SISTEMA DE REFERENCIA 195

C) NIVEL TALITATIVO DEL SISTEMA DE REFERENCIA 201

- 1) ☐ Qué es formalmente la volición?
 - a) La voluntad consiste en quedar atendido optativamente a la realidad
 - b) La voluntad como quiescencia
 - c) La voluntad como acto activo
- 2) La voluntad tendente
- 3) Decurso vital como modo corriente de autoposesión
- 4) Los momentos del SR II
 - a) Las tendencias e impulsos como momentos del SR II
 - b) Los otros en su dinamismo individual, social e histórico como momentos del SR II
 - b-1) Dimensión individual
 - b-2) Dimensión social
 - b-3) Dimensión histórica
 - c) Las cosas-sentido como momentos del SR II
 - d) Los momentos del SR II vehiculan el poder de lo real
- 5) La intelección como logos
- 6) El logos moral: la estimación
 - a) La estimación como concreción por anteo de bienes y males.
 - b) Qué no es estimación
 - c) ¿Qué es lo que se estima?.
- 7) Bien y mal. Las posibilidades.
 - a) Realidad en condición
 - b) Bien y mal como determinaciones en orden a la felicidad

- c) Qué es una posibilidad
- d) Beneficio y maleficio
- 8) El valor moral
 - a) Definición de valor. Valor y bien
 - b) El valor no es lo primario en el orden moral
- 9) El logos moral: la preferencia.
 - a) La preferencia
 - a-1) Qué es preferencia
 - a-2) La preferencia como dominio
 - a-3) Preferencia y decurso vital: la libertad
 - b) Momentos de la preferencia
 - b-1) Competencia del volente
 - b-2) Momentos del querer
 - c) ¿Qué es lo que se prefiere?.

CAPÍTULO V: EL ESBOZO DE POSIBILIDADES **272**

A) LA CREACIÓN DE UN ESBOZO DE POSIBILIDADES **274**

- 1) El esbozo como sistema de posibilidades
 - a) ¿Qué es lo irreal?
 - b) La inserción de lo irreal en lo real tiene lugar en el Logos y en la Razón
 - c) Desde dónde se construye el esbozo
- 2) Los dos niveles de esbozo
- 3) Fecundidad del esbozo
- 4) ¿Cómo se construyen los esbozos?
 - a) Experiencia libre
 - b) Sistematización libre
 - c) Construcción libre

B) ESBOZO HISTÓRICO-SOCIAL O ESBOZO I **292**

- a) La *idea del hombre*
 - b) Bondad y maldad
 - c) ¿Cuáles son concretamente en ética estos esbozos?
 - d) La moralidad es social e histórica
- 1) El esbozo en su dimensión histórica
 - 2) El esbozo en su dimensión social

C) EL PROYECTO VITAL O ESBOZO II **312**

- 1) El proyecto personal
 - 2) Proyecto de vida y decurso vital
- Notas

CAPÍTULO VI: LA EXPERIENCIA MORAL **323**

- 1.- La experiencia en **Inteligencia y Razón**
 - a) Experiencia como discernimiento de esbozos
 - b) Qué es hacer experiencia
 - c) Qué no es experiencia
 - d) Experiencia como marcha hacia la intelección en profundidad
 - e) Experiencia como probación de un 'debería ser'
 - f) El objeto moral

- 2.- Los tipos de experiencia
- 3.-La experiencia moral como apropiación de posibilidades esbozadas.
 - a) Probación como apoderamiento de posibilidades
 - b) Probación como naturalización
 - c) Experiencia personal, social e histórica
 - d) La experiencia ética social
 - e) La experiencia ética histórica
- 4.- El carácter moral. Vicios y virtudes.
 - a) El hombre es responsable de su felicidad
 - b) La inquietud ante la autoposesión
 - c) La dominalidad
 - d) Vicios y virtudes
- 5.- La justificación moral

CONCLUSIONES
BIBLIOGRAFÍA

367
377

SIGLAS de las obras de Zubiri utilizadas en el presenta trabajo

CLF: Cinco lecciones de filosofía. Alianza, 3ª edición, Madrid 1985, (La primera edición en Editorial Moneda y Crédito, 1963)

EDR: Estructura dinámica de la realidad. Alianza, Madrid 1989.

EMN: Recensión de La Edad Media y nosotros de P.L. Landsberg, en Revista de Occidente, 39(1925)

ETM: Espacio. Tiempo. Materia. Alianza, Madrid 1996.

HD: El hombre y Dios. Alianza, 4ª Edición, Madrid 1988.

IRE: Inteligencia sentiente.*Inteligencia y realidad . Alianza ,4ª edición, Madrid 1991. La primera edición es de 1981 y llevaba sólo el primero de los títulos.

IL: Inteligencia y Logos. Alianza, Madrid 1982.

IRA: Inteligencia y Razón. Alianza, Madrid 1983.

NHD: Naturaleza, Historia, Dios. Alianza, Madrid 1987 (9ª edición, primera en esta editorial. La primera edición tuvo lugar en 1944 en Editora Nacional).

PFMO: Los problemas fundamentales de la metafísica occidental . Alianza, Madrid 1994.

PFHR: El problema filosófico de la historia de las religiones. Alianza, Madrid 1993.

RR: "Respectividad de lo real" en Realitas III-IV. Sociedad de Estudios y Publicaciones /Labor, Madrid 1979.

SE: Sobre la esencia. Alianza, Madrid 1985. La primera edición es de la "Sociedad de Estudios y Publicaciones", en 1962.

SH: Sobre el hombre. Alianza, Madrid 1986.

SSV: Sobre el Sentimiento y la Volición. Alianza, Madrid 1992.

INTRODUCCIÓN

A) PRESENTACIÓN

Mucho se atiende en los actuales planes educativos occidentales a la transmisión de habilidades técnicas y sociales así como al aprendizaje de conocimientos y procedimientos de carácter pragmático. Pero el principal legado de nuestra cultura consiste en una cosmovisión tejida en su esencia por unas ideas sobre el hombre, por unos valores, por determinadas actitudes de carácter ético y por el interés de construir el propio *êthos*, tanto social como personalmente. Sin embargo, dicho legado, aún siendo el que ha dado densidad y solidez a nuestro progreso cultural, está realmente desatendido tanto en su cultivo reflexivo como en su transmisión. Por tanto, para llevar a cabo en nuestro contexto cultural esta transmisión ética, y para que, en general, sea posible una filosofía práctica, será muy conveniente desarrollar adecuadamente dos cuestiones: la fundamentación de la moral, por no caer en un fundamentalismo o en el relativismo, y la articulación de un método que permita la justificación de las acciones en su dimensión moral.

Estas dos cuestiones son contempladas por la ética zubiriana. la primera es la que con más detenimiento ha sido ya analizada por los estudiosos de Zubiri. Atender a la segunda de modo que sea 'in extenso' es lo que creemos original en el presente trabajo.

En efecto, para poder estudiar el método moral zubiriano, será preciso atender a:

- 1.- La realidad como aquello en lo que estamos instalados.
- 2.- La realidad personal como realidad moral y
- 3.- La religación de la persona a lo real.

La exposición e investigación acerca del método moral zubiriano que efectúo en esta Tesis Doctoral no va a quedar al margen del diálogo con algunas de las principales corrientes

éticas del siglo XX. Mostraré las convergencias y divergencias y, de este modo, podrá advertirse la potencia crítica de la concepción zubiriana, así como su originalidad.

Por qué considero que en nuestra cultura es tan conveniente esta labor?. Una de las circunstancias que más esterilizan la ética, como saber práctico, es la escisión entre la ética pensada y la moral vivida. Así, Weber hablaba de la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad como si fueran dos polos irreconciliables¹ o también de lo científico (que constata hechos y relaciones lógicas entre ellos) y lo político (que atiende a valores)², como vocaciones opuestas. La historia de la ética está llena de propuestas semejantes: éticas de bienes y éticas de fines³, éticas teleológicas o consecuencialistas y éticas deontológicas⁴, éticas materiales y formales, cognitivistas y no cognitivistas, substancialistas y procedimentales, etc.

No han faltado intentos de conciliación, pero rara vez han llegado a articularse en una propuesta ética satisfactoria. Para que lo fuese tendría que vincular valores y deberes y, sobre todo, tendría que armonizar la propia estructura moral del hombre con las realizaciones concretas de la

1. *"Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediamente opuestas: pueden orientarse conforme a la 'ética de la convicción' o conforme a la 'ética de la responsabilidad(...)'. Hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) 'el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios' o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción".*

MAX WEBER: *El político y el científico*. Traducción de Francisco Rubio Llorente. 7ªed, Alianza, Madrid 1981, pp. 163-164.

²2.WEBER, Max: *El político y el científico*. Traducción de Francisco Rubio Llorente, 2ªedición, Alianza, Madrid 1969, pp 212-213.

3. Se da esta oposición, por ejemplo, entre la ética epicúrea y la platónica o aristotélica.

4. Como ocurre con las éticas utilitaristas, que atienden sobre todo a las consecuencias, y las éticas intuicionistas como las de Scheler o Ross que afirman la corrección o incorrección de una acción en cualquier circunstancia, al margen de sus consecuencias.

misma.

Al haberse ido a buscar lo ético allende lo real, allende la comunidad humana y su historia, nos encontramos con una ética sin moral o con una moral inoperante, abstracta, fríamente deontológica. Pero, a su vez, una moralidad que sólo atendiere a costumbres o que quedase reducida a tablas de bienes y males de una determinada sociedad, devendría en una ética meramente ideológica o sociológica⁵.

En la actualidad, algunos esfuerzos de mediación han sido intentados desde la 'ética del discurso' que pretende fundamentar una ética civil, en el contexto de un pluralismo moral⁶. Pretende esta concepción ética no sólo explicitar unos valores morales compartidos sino también investigar una posible fundamentación de los mismos. Y precisamente se busca una fundamentación para no caer en el fundamentalismo. Mientras que el fundamentalismo pretende imponer la adhesión ciega a unos deberes, bienes, valores y normas, casi siempre ligados a dogmatismos ideológicos, religiosos o a intereses económicos, la fundamentación ética, en cuanto filosófica, lo que pretende es dar razón de por qué se consideran preferibles unos bienes a otros, unos valores a otros. De este modo se evita la arbitrariedad⁷.

5.En general, los que mantienen un etnocentrismo ético, como es el caso del neopragmatista **R.Rorty**, sostienen que no puede haber una concepción ética válida para todo hombre y toda sociedad. La impronta dejada por **Nietzsche**, **Heidegger** o **Gadamer** ha sido honda en estos autores quienes consideran que nada se puede argumentar éticamente de un modo aceptable para varias tradiciones culturales distintas. Cualquier afirmación ética universalista no puede ser tomada en serio. (Cfr. **RORTY, Richard: Contingencia, ironía y solidaridad**. Paidós, Barcelona 1991.)

6.La ética del discurso, tal y como la formulan **Habermas**, **Apel** o **Adela Cortina**, desde un formalismo dialógico, atienden primero a las condiciones racionales que hacen posible saber si una norma es moralmente correcta para luego poder aplicarla en situaciones concretas. De todas formas, excepto en **Adela Cortina**, quien ha elaborado aplicaciones concretas como las expuestas en su **Ética aplicada y democracia radical** (Tecnos, Madrid 1993), los demás no atienden tanto a lo segundo como a lo primero.

7.Cfr. **CORTINA, Adela y MARTÍNEZ, Emilio: Ética**. Akal, Madrid 1996, pp. 130-132

Por otra parte, las consecuencias de la razón instrumental tal y como suele ser ejecutada en política o en economía, que considera sólo medios para conseguir fines, no parece éticamente laudable habida cuenta de sus resultados: desigualdades Norte-Sur, expoliación económica y ecológica, sometimiento de las personas al sistema de mercado , etc.

Tampoco parece que el 'politeísmo axiológico'⁸, según el cual la única justificación de una jerarquía de valores radica en la elección caprichosa de cada persona, pueda ser aceptable para fundamentar una moral civil.

Sin embargo, junto a la necesidad de fundamentación, cada vez parece más acuciante la aplicación práctica de la ética a los problemas económicos⁹, jurídicos¹⁰, políticos¹¹, médico-sanitarios¹², etc. En todo caso, tanto en ética económica, en bioética, en gen-ética, como en ética política o en la ética aplicada a profesiones, siempre un primer problema consiste en determinar la posibilidad de fundamentación, de la justificación de determinadas opciones.

Es en este contexto en el que me dispongo a abordar el estudio de la posición zubiriana.

El pensamiento de Zubiri, sin duda, ofrece la posibilidad de dar razón de los valores y bienes fruto de cualquier estimación hecha desde la vida cotidiana o cualquiera de los ámbitos antes mencionados, ofreciendo una alternativa a las diversas formulaciones éticas idealistas (que no

8.Cfr. CORTINA, Adela: **La ética de la sociedad civil**. Anaya, Madrid 1994, pp. 45ss.

9.Cfr. CORTINA, Adela: **Ética aplicada y democracia radical**. Tecnos, Madrid 1993.

Cfr. Adela CORTINA, Jesús CONILL, Agustín DOMINGO, Domingo GARCÍA MARZÁ: **Ética de la empresa**. Trotta, Madrid 1994.

10.Véase, por ejemplo: RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M: **Derecho y ética**. Tecnos, Madrid 1977.

11.Véase, por ejemplo: CORTINA, Adela: **Ética aplicada y democracia radical**. Tecnos, Madrid 1993.

12.Véase, por ejemplo:.

.- GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de Bioética**. EUDEMA, Madrid 1989.

.- AAVV. **EUTANASIA HOY. Un debate abierto**. Ed. de Salvador Urraca, Madrid, Noesis 1996,

prestan atención al contexto pragmático de la acción) y a los diversos decisionismos o éticas meramente instrumentales.

Tenemos, por supuesto, en cuenta la indicación de Aranguen para quien *"establecida la distinción entre la moral como estructura y la moral como contenido, él [Zubiri] se concentra en la 'estructura'(...). Y a lo que él se dedicó, en tanto que filósofo, es al estudio estructural, y no al normativo de lo que habitualmente se entiende por ética"*¹³.

Pero si bien la 'protomoral' o moral como estructura ha sido a lo que Zubiri ha consagrado más esfuerzos, no es menos cierto que posee gran relevancia -por todo lo dicho anteriormente- su aportación a la moral concreta, no en el sentido del establecimiento de unas normas y unos deberes concretos y absolutos, sino desde el punto de vista del establecimiento de un método que permita la concreción moral.

El mismo Diego Gracia afirma que aunque nada está más lejos de Zubiri que actuar como moralista, porque su interés es el de pensar filosóficamente lo bueno y está más interesado en los aspectos formales de la ética que en los materiales, reconoce *"el juego que las tesis zubirianas están dando ahora mismo en el campo de la bioética"*¹⁴.

Si la ética zubiriana es tan fecunda en su aplicación a problemas tan acuciantes como puedan ser los de la bioética, es gracias a que Zubiri, aunque no lo tratara sistemáticamente¹⁵, dejó

Colección Humanidades médicas. En especial, parte III 'Aspectos bioéticos'.

13. ARANGUREN José Luis L: "Moral como estructura, como contenido y como actitud" en **ÉTICA Y ESTÉTICA en Xavier Zubiri**. AA.VV, Trotta, Madrid 1996, p. 22.

14. GRACIA GUILLÉN, Diego: 'Introducción' en **ÉTICA Y ESTÉTICA en Xavier Zubiri**. Trotta/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996, p.15.

15. Incluso llegó a señalar en anotación sobre lo escrito en **Sobre el hombre** que *"no hay que esperar que aquí se haga una Ética. Lo único que aquí se ha hecho es estudiar la moralidad qua tale, no determinar una moral concreta"*(SH 414)

esbozadas las líneas generales sobre las que podría tener lugar la mediación entre la ética como estructura y la ética como contenido.

En cualquier caso, lo que Zubiri sí dejó claramente indicado es que la intelección primordial, desde sí misma y dada su inconclusión, exige intelecciones ulteriores. La razón es una intelección ulterior. Y esta razón se puede dar de dos formas: como razón teórica, articulada sobre la intelección sentiente, o como razón práctica o moral, articulada sobre la intelección posidente. El paso de la protomoral a la moral concreta es una exigencia de la misma realidad. Lo que queda **indeterminado** es el modo en que se ha de desarrollar esta concreción¹⁶.

Pues bien, el paso de una a otra es precisamente la cuestión del **método**. Si el problema de la ética es el del logro de la plenitud por parte de la sustantividad humana, parece de capital importancia la articulación del método con el que, sobre la base de la realidad en la que se está y de la propia realidad del hombre, se puedan asumir o inventar los modos en que cada quién ha de realizar su vida. Por ello, antes de estar en disposición de profundizar en el procedimiento articulado por Zubiri para acceder desde la llamada 'protomoral' a su concreción práctica, deberemos partir del análisis del hombre como realidad moral. Podremos entonces abordar luego el análisis de la necesidad y formas de la experiencia moral para, finalmente, atender a la justificación de lo apropiado, es decir, a su fundamentación.

Frente al idealismo ético, Zubiri sostiene que lo ético arraiga en lo real; por eso habrá que analizar cómo la fuerza de imposición de la realidad en la religación es lo que impele al hombre a tener que realizarse, a tener que optar y a tener que justificar sus opciones. Sin embargo, estas

justificaciones no le vienen dadas en la *aprehensión primordial*. Ésta es la razón por la que se ha de poner en marcha la **razón moral**, creando unos esbozos a partir del sistema de referencia de las propias estimaciones y valoraciones. De este modo, se camina de la ética formal a la moral concreta.

Antes de nada, se imponen dos cuestiones propedéuticas :

- 1.- La explicitación del hecho de que la volición arraiga en la intelección y que, por tanto, la ética no es una filosofía primera.
- 2.- La contextualización histórica de la ética zubiriana, para mostrar nítidamente que se trata de una ética realista, formal, trascendental y cómo desde esta perspectiva toma posición frente a éticas materiales, talitativas, axiológicas y frente a todos los dualismos que lastran la historia del pensamiento ético.

B) ÉTICA Y NOOLOGÍA.

1.- Intelección y volición.

Se ha de señalar ya desde el comienzo que en Zubiri la ética no es una filosofía primera¹⁷, sino que arraiga y se fundamenta en la realidad.

El hombre es una realidad moral porque previamente está instalado en la realidad; aún cabe decir más: *"estamos poseídos por la realidad"*(IRA 92). Además, la realidad, en tanto que 'de suyo', es un momento intelectual. Por eso, en Zubiri, la moralidad arraiga en la noología. Este planteamiento es el que le lleva al pensador vasco a denunciar *"el divorcio que a lo largo de la historia del pensamiento filosófico ha habido entre la razón teórica y la razón práctica"*(SH 404).

No hay en la voluntad un hecho equivalente a la **aprehensión primordial**. La voluntad no es autónoma, sino que sienta sus raíces en la **aprehensión primordial**¹⁸. Ahí ha de comenzar todo análisis no sólo de la inteligencia sino también, como es nuestro caso, de la voluntad. Por qué? Porque, como ha esclarecido Pintor-Ramos en laboriosos análisis¹⁹, la **aprehensión primordial** de

17.Cfr. PINTOR RAMOS, Antonio: 'Intelectualismo e inteleccionismo' en **Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri**. Fundación Xavier Zubiri\Trotta, Madrid 1995, pp. 123-125.

18.Aunque, por otra parte, la propia intelección sentiente exige la posidente porque el hombre no aprehende la realidad con neutralidad sino que al enfrentarse con lo real lo hace fruitivamente, es decir, deponiendo su querer en ella en cuanto fuente de posibilidades para la propia autoposición como viviente.

19.PINTOR-RAMOS, Antonio: **REALIDAD Y SENTIDO. Desde una inspiración zubiriana**. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1993, Capítulos I,II y III passim. El apartado B) del capítulo I 'Inteleccionismo y volición', se encuentra también en **Del sentido a la realidad** .AA.VV, Trotta,

realidad es indiferenciada, pero unitariamente un acto de inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante.

Zubiri ha desarrollado en su trilogía **Inteligencia sentiente** el estudio de la *inteligencia sentiente* dejando las otras dos dimensiones en penumbra en lo que respecta a un desarrollo sistemático e integral. Urge, antes de nada, esclarecer mínimamente cómo se justifica el enraizamiento de la voluntad en la aprehensión primordial.

Para Zubiri, la **intelección** es un darse cuenta de algo que está presente. "*La unidad de este acto de 'estar' en tanto que acto es lo que constituye la aprehensión*"(IRE 23). Aunque este acto de aprehensión es intelectual, también pertenece al sentir²⁰.

Sentir²¹, según Zubiri, es un proceso unitario constituido inseparablemente por tres momentos:

- a) suscitación
- b) modificación tónica
- c) respuesta

La modificación tónica y la respuesta son posteriores al momento de suscitación. Éstos no sólo son posteriores sino que están anclados en él. Zubiri nos lo dice claramente: "*Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas.*"(IRE 283)

Madrid 1996, pp. 109-128.

20.Cfr. IRE 12,25

21.Cfr.IRE 28-30

Hay, pues, primacía del momento intelectual. Pero esto no se debe al propio carácter intelectual (en cuyo caso nos encontraríamos ante un intelectualismo, que rechaza por Zubiri), sino al momento primordial en el que arraigan no sólo otras modalizaciones intelectivas sino también otros actos no intelectivos: *"Los momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta no se presentan en el análisis de Zubiri como una consecuencia de que el ser humano tenga como propiedades empíricas las de la inteligencia, la volición o el sentimiento, sino como una exigencia analítica del sentir mismo"*²².

Habría, pues, que comenzar siempre todo análisis de la cuestión ética, al igual que la psicológica, por el sentir. Por eso, si hay funciones propias de la voluntad es porque previamente el hombre se sitúa frente a la realidad gracias a la inteligencia sentiente.

En definitiva, la voluntad pende del momento de respuesta del sentir. En la aprehensión primordial la realidad queda sentida como siendo mi realidad y abierta a toda otra realidad. Esta separación es la que me exige responder para determinar su contenido. La realidad se muestra así como determinable, determinanda y determinada. Es en este punto concreto donde comienza la aventura de señalar las direcciones por dónde se podría desarrollar el pensamiento de Zubiri. Y esto, no porque Zubiri no haya tratado la cuestión ética, sino porque no la desarrolló al nivel de su pensamiento más maduro.

Se entiende ahora que se deba buscar la **especificidad de lo volitivo como diferenciación ulterior a partir del momento de aprehensión primordial**. Ésta es, precisamente, una de las tesis centrales que defiende Pintor-Ramos en *Realidad y Sentido*. Él indica que *"un ser dotado de inteligencia sentiente (...) exige necesariamente y no sólo como contingencia fáctica que esté*

22. PINTOR-RAMOS, Antonio: *Realidad y Sentido*. cit. p.100.

*dotado en ese mismo orden de una voluntad tendente y un sentimiento afectante*²³.

Por consiguiente, no tendría sentido hablar de un acto primordial y puro de volición autónomo respecto de la intelección²⁴. Tampoco entender la volición como una aplicación práctica de los actos intelectivos. Lo volitivo no se confunde con lo intelectivo, pero no es autónomo respecto de él²⁵. Este concebir el acto volitivo como una diferenciación del intelectivo explica "*el constante intercambio de funciones que se dan de hecho entre los ámbitos volitivo e intelectivo*"²⁶.

Todo lo anterior nos conduce a la consideración de que es la misma *inteligencia sentiente* la que, para plenificarse, debe hacer suyas ciertas notas reales con las que se enfrenta: aquellas que le puedan posibilitar esta plenificación. De este modo, la **inteligencia sentiente** es también **inteligencia posidente**²⁷.

23.PINTOR-RAMOS, Antonio: **Realidad y Sentido**. cit. página 95.

24.Cfr. SSV 41-42: Querer un bien, en cuanto plenificante, supone antes tenerlo intelectivamente presente.

25.Cfr. PINTOR-RAMOS, Antonio: **Realidad y Sentido**. cit. páginas 46-53. El profesor Pintor-Ramos hace una cuidada presentación de tres posibles líneas de análisis de la ética zubiriana: a) entender cada momento de la volición como consecuencia práctica de un momento intelectivo. Queda refutado por tener la intelección que recurrir a 'fuerzas' no intelectivas como la libertad o la distancia que debe tomar el logos para que sea posible una elección voluntaria. b) Suponer la existencia de un 'hecho puro' de la volición, dando lugar a una filosofía primera de la volición. Rechazada porque la respuesta de la voluntad siempre supone una realidad ya dada a la cual se responde. c) El acto primordial es único siendo la volición una dimensión especificante de este acto primordial. Este acto es específicamente intelectivo pero, dada la fuerza de imposición de la realidad, exige un momento volitivo.

26.PINTOR RAMOS, Antonio: **Realidad y sentido**. cit. página 93.

27.Este principio que enuncia Zubiri filosóficamente es frecuente objeto de investigación experimental. Un buen ejemplo que concreta lo que Zubiri quiere decir con este recubrirse y exigirse mutuamente de la inteligencia sentiente y la inteligencia posidente se puede encontrar en el libro de Antonio R.DAMASIO: **El error de Descartes**.(Crítica, Barcelona 1996).

Desde una perspectiva neurológica investiga el por qué las personas que han sufrido lesiones en la zona prefrontal del cerebro, aunque conservan su capacidad de juicio, son incapaces de sentir emociones y decisiones. Abandonan toda dimensión proyectiva en su vida y se desinteresan por todas las posibles consecuencias de sus actos. Ello es así porque los lóbulos frontales intervienen en la elaboración y

Al ser la inteligencia sentiente configurante de una esencia abierta, sólo puede estar abierta a unas notas si las realiza. Por qué tiene que realizarlas? Porque el hombre es un ser menesteroso. Para solventar su menesterosidad, los contenidos que se actualizan en su inteligencia se convierten en posibilidades, en llamadas a su apropiación²⁸. Queda de nuevo claro que la inteligencia posidente radica en la inteligencia sentiente: lo voluntario arraiga, pues, en lo noológico²⁹.

Pero no se trata de una mera relación de dependencia. Hay una coimplicación. La inteligencia, digámoslo así, quedaría inoperante si la voluntad no tendiese a la realización de las notas a las que aquella se enfrenta.

mantenimiento de los planes de acción sobre su propia vida. Y la anomalía que detecta Damasio es precisamente esa, la de la disociación entre la emotividad y la capacidad de juicio. Para Damasio, y aquí está la corroboración experimental de la constatación zubiriana, la racionalidad, que se presumía neocortical, no funciona independiente de la zona subcortical, de las zonas más primitivas del cerebro, asociados a las emociones. Por consiguiente, nuestra inteligencia no se enfrenta neutralmente a la realidad sino de manera fruenta, afectante, apasionada. El error de Descartes al que alude el título es precisamente el dualismo que hace incomprensible este hecho. Y, en efecto, desde Descartes no es comprensible ni la unidad de intelección sentiente y posidente (porque son inseparables los momentos de suscitación, afección y efección) ni, por supuesto, el hecho de que la intelección pueda ser sentiente.

28.Cfr. SSV 37

29.Esto, de ninguna manera, supone un criticismo. Sobre este particular señala el profesor **Jesús Conill** en **El crepúsculo de la metafísica** que *"la filosofía de la inteligencia no debe ser interpretada como producto del impulso 'criticista', pues Zubiri expresa taxativamente su 'repulsa de toda crítica del saber como fundamento previo al estudio de lo real' en el sentido del 'criticismo' moderno"*(p. 230)(Cfr. op. cit. p. 220).

No supone esto, como señala también Jesús Conill, una postura acrítica sino un nuevo filosofar crítico (al modo nietzscheano). Sobre este particular cfr. op. cit. p. 172.

2.- Contextualización histórica de la ética zubiriana

Toda la filosofía zubiriana está elaborada a partir de un fecundo diálogo con la tradición filosófica. A veces deja traslucir sus referentes, y otras veces los deja en la sombra. Pero incluso cuando lo que hace es exponer la filosofía de otros, aunque insista en que no pretende opinar sobre ellos³⁰, no oculta que *"no existe nunca una exposición de ideas ajenas que no tenga algún punto de vista, y el punto de vista que aquí me importa es aquél al cual yo voy a parar"*(SSV 87).

Para Zubiri, además, hacer historia de la filosofía es ya filosofar. De modo que, para filosofar, a diferencia de lo que acaece con otras ciencias, hay que hacerse cargo de la tradición, de manera que *"la filosofía tenga que madurar en cada filósofo"*(NHD 155). Todo esto, válido para todo filosofar, lo es también, por especificación, para el pensamiento ético. Por consiguiente, es importante tomar nota de cuáles son los interlocutores de Zubiri en lo que respecta a la elaboración de su pensamiento moral para poner delante de nosotros en todo su relieve lo peculiar de su pensamiento.

Justamente en contraste con otros pensadores es como podemos apreciar que:

- 1.- Zubiri se sitúa plenamente en la tradición moral hispánica,
- 2.- es la suya una ética formal
- 3.- se trata de una ética realista
- 4.- es una ética trascendental y no talitativa
- 5.- desde su formalismo realista toma posición respecto de la ética axiológica

30.Cfr. CLF 11

6.- supera los diversos dualismos que tiñen toda la historia del pensamiento ético.

a) La tradición hispánica de filosofía moral

Respecto del entorno inmediato, es comúnmente aceptado que existe "*una tradición hispánica de filosofía moral que, partiendo cuando menos de Ortega y a través de Xavier Zubiri, es recogida por José Luis Aranguren*"³¹. Esta tradición considera el proceso de personalización, de progresiva autoposición, como la piedra angular de la ética, de modo que, frente a una moral de deberes, reivindica de nuevo los bienes y las virtudes³² que permitan una vida de más quilates, un vivir mejor.

Pero dado que en Zubiri la ética no es un saber autónomo, sino que está inserta en su concepción de la realidad, hay que ampliar el horizonte de la antes mencionada filosofía orteguiana para extenderlo, al menos, a aquél que fue perfilado por otros autores y que influyeron decisivamente en la elaboración de su pensamiento; me refiero en especial a Husserl y a Heidegger³³. "*El horizonte en que Zubiri intenta situarse en tanto que filósofo no es el griego, pero*

31. CORTINA, Adela: **La ética de la sociedad civil**. Anaya, Madrid 1994, página 18

Cfr. BONETE, Enrique: 'La ética en la filosofía española del siglo XX' en **Historia de la ética 3.- La ética contemporánea**. Victoria Camps (ed.), Crítica, Barcelona 1989, pp. 386-387

32. Por lo que no sería baladí rastrear esta 'tradición hispánica de filosofía moral' hasta Séneca y Marco Aurelio.

33. Conviene, por consiguiente, hacer un rápido repaso genético de lo que fueron las etapas intelectuales (entendidas, como señala el propio Zubiri, como unidades de inspiración). En lo que sigue, tomaremos principalmente en consideración la obra de PINTOR-RAMOS. Antonio: **Génesis y formación de la filosofía de Zubiri** Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1979).

Cuando Zubiri presenta su Tesis de licenciatura en Lovaina, el ambiente filosófico europeo estaba conformado por el positivismo, el historicismo, el psicologismo y el pragmatismo. Frente a esta situación, Husserl propuso la fenomenología, que constituirá un primer pilar del pensamiento zubiriano siendo iniciado en él, entre otros, gracias a Ortega y Gasset. Su Tesis de licenciatura, propedéutica de su Tesis doctoral **Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio**, junto con algunos artículos y recensiones(

escribe en 1925 **Crisis de la conciencia moderna**, y en 1926, en una revista de pedagogía **Filosofía del ejemplo**. Hace también un comentario a una obra de Landsberg: *La Edad Media y nosotros*), son claros exponentes de la impronta de la fenomenología en el filósofo vasco.

Este pensamiento le instala en el deseo de una renovación del filosofar respecto de la situación en la que quedó la filosofía con Hegel. En este sentido señala Zubiri taxativamente :

"La madurez intelectual de Europa es Hegel(...). Por eso, toda auténtica Filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel: una conversación, en primer lugar, de nosotros, desde nuestra situación; una conversación, además, con Hegel, no sobre Hegel, esto es, haciéndonos problema, y no solamente tema de conversación, lo que también para él fue problema"(NHD 269-270).

El enfrentamiento al idealismo, ante todo por su subjetivismo, va a ser ya constante en toda su obra. Pero de sus estudios de Lovaina, cuna del neotomismo, procede la actitud consistente en que no le resulte aceptable tampoco el realismo crítico aún habiendo estudiado con Noël (quien le dirigió la tesina), con Nys, con Michotte (Cfr. MARQUINEZ ARGOTE, Germán: 'Xavier Zubiri y la Escuela de Lovaina' en **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**. 12(1985), pp. 363-368)...

Pero, aún en un contexto neotomista, se situaba ya Zubiri en una perspectiva fenomenológica. La fenomenología, junto con el neotomismo con el que entró en contacto en Lovaina, orientaron ya a a Zubiri hacia lo que habría de ser su 'realismo radical'. Frente al realismo crítico defendido, por ejemplo, por el Cardenal Mercier, pretende un nuevo realismo, quizás en armonía con el 'realismo inmediato' de Noël.

Ya entonces para Zubiri, ni era aceptable partir del sujeto como centro de gravedad de todo filosofar (tal como propugnaba el idealismo) ni tampoco era admisible partir del objeto (como pretendían los realismos). Situado en un momento anterior, sentaba las bases de la superación de todo dualismo (realidad- conocimiento, intelección-sensación, sujeto-objeto). La conciencia, en tanto que darse cuenta, en su noesis, no es anterior ni posterior a su término objetivo o noema sino correlativa. A partir de aquí, ya en su Tesis doctoral, **Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio**, pretende desarrollar lo que el mismo Zubiri llama una 'filosofía de la Objetividad pura'(Cfr. GRACIA GUILLÉN, Diego: **Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri**. cit. páginas 34-51).

Con este estudio de la conciencia y su aplicación al juicio pretende salir Zubiri del atolladero de la discusión entre realismo e idealismo.

La huella de **Husserl**, en cuanto que abre un campo al filosofar en cuanto tal, en cuanto supera el 'en sí' del realismo y el 'para mí' de los idealistas situando el problema filosófico en un punto más radical, permanecerá a lo largo de toda la producción zubiriana. Por otra parte, será de gran trascendencia en lo que a la ética se refiere, la filosofía husserliana en tanto que implanta al hombre en la realidad, en la *Lebenswelt* y, por otra parte, en cuanto que antes que explicar las cosas hay que describir cómo nos están presentes en la con conciencia.

En el caso de **Ortega**, las referencias que hace a él Zubiri son mínimas aunque muy laudatorias, considerándolo como gozne de un nuevo tiempo para la filosofía en España (Cfr. GRACIA GUILLÉN, Diego: **Voluntad de verdad**. cit. pp. 51ss.).

"La relación de Zubiri con Ortega, como entre Zubiri y Husserl, no puede reducirse a la asimilación de unos 'contenidos' filosóficos concretos, ni tampoco al aprendizaje de un 'método' de filosofar, sino a algo más radical, al descubrimiento de un 'horizonte'. (GRACIA GUILLÉN,

tampoco el cristiano, sino otro, aún no bien definido, decididamente posgriego y poscristiano"³⁴

b) El formalismo de la ética zubiriana.

Comencemos por señalar que, contra las incomprensiones que suscitó el pensamiento zubiriano, sobre todo tras la publicación de **Sobre la esencia**, en el sentido de ser calificado como

Diego: **Voluntad de verdad**. cit. p.66).

Cabe destacar especialmente de la presencia de **Ortega** que fuese quien introdujo a Zubiri en el conocimiento y estudio de lo más importante de lo que se estaba haciendo filosóficamente en Europa. Así sucedió con **Husserl** y así también con **Heidegger**, autor del cual, explícita e implícitamente, está transida paradigmáticamente su obra **Sobre la esencia**. También queda esto claro en **Naturaleza, Historia, Dios**, libro en el que aparece patente la sustitución de la fenomenología por Heidegger y la Escolástica por los griegos.

□ Qué es lo que le aporta **Heidegger** a Zubiri?. Por una parte, la vuelta a los griegos para retomar la experiencia originaria en filosofía. Por otra parte, dejan profunda huella en Zubiri la distinción radical que hace Heidegger entre ser y ente, el concepto de 'comprensión' como el lugar de la filosofía (que inspirará la concepción zubiriana de 'aprehensión' como piedra angular de su pensamiento), o el concepto de 'presencia' (que dará lugar al concepto de 'actualidad' en Zubiri).

En definitiva,

"no puede extrañar, por todo ello, que éste juzgue con términos muy positivos la Teoría heideggeriana del conocimiento. En cierto modo es deudor de ella. La corrige y radicaliza, pero asumiéndola".(GRACIA GUILLÉN, Diego: **Voluntad de verdad**. cit. p.69).

Y asume esta teoría en la línea de que lo primero que se conoce no es el ser sino la realidad. No es el hombre morada ni pastor del ser sino una esencia abierta que se enfrenta a lo real como real. En definitiva, si en la primera etapa de su pensamiento y formación es **Husserl** la principal presencia, será **Heidegger** quien marque la segunda.

34.GRACIA GUILLÉN, Diego: **Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri**. Labor Universitaria, Barcelona 1986, p.15

Hace aquí referencia Diego Gracia a que la doctrina que mantiene Zubiri, por ejemplo en **Cinco lecciones de Filosofía** (Prólogo), respecto a la estructura y horizontes de intelección de la filosofía. Según Zubiri, dos fueron los principales horizontes de intelección a lo largo de la historia de la filosofía: el griego, situado en el horizonte del movimiento, el cambio, y el horizonte cristiano, situado en el horizonte de la nihilidad.

neoescolástico³⁵, resulta indudable que se sitúa más allá de la modernidad. La crítica de Hume a la falacia naturalista o el formalismo kantiano no pasó en vano para Zubiri³⁶.

Su realismo no es ya, como hemos señalado, ni el realismo crítico ni el realismo ingenuo. Por eso, a diferencia de las éticas ontologistas, como la aristotélica, la estoica o las escolásticas, que identificaban el bien con el orden natural o con el ente, la de Zubiri va a ser formal³⁷. En tanto que formal, permite dar cuenta del pluralismo y del carácter histórico de los contenidos morales, cosa que resulta bien difícil tanto a las éticas materiales de bienes como a las axiológicas³⁸. En cierto modo, como señala Adela Cortina, se puede comparar *"la capacidad de la forma lógica, en el deontologismo kantiano, para dar razón de la universalidad de los imperativos morales,*

35.Cfr. GRACIA GUILLÉN, Diego: 'Prologo' en **Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri**. Trotta, Madrid 1995, p.14. También MUGUERZA, Javier: 'El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea' en **Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri**. cit. p.21

Muy significativo es también que en el reciente **Concepciones de la ética** de la Enciclopedia Iberoamericana de filosofía, la única referencia a Zubiri esté en una nota a pié de página(□!) dentro del capítulo dedicado por **Carlos Thiebaut** a los neoaristotelismos contemporáneos (Cfr. THIEBAUT, Carlos: 'Neoaristotelismos contemporáneos' en AA.VV: **Concepciones de la ética** Victoria Camps, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía, Trotta, Madrid 1992, p.31. Nota 3.

36.Cfr. GUTIÉRREZ, Gilberto: 'DE LA NATURALEZA A LA REALIDAD. Nuevas reflexiones en torno a la falacia naturalista' en **Ética y Estética en Xavier Zubiri**. Trotta, Madrid 1996, pp 63-70.

Por su parte, **Enrique Bonete** reconoce como uno de los rasgos de todos los pensadores morales españoles del siglo XX su carácter de antikantianos (Cfr. BONETE, Enrique: 'La ética en la filosofía española del siglo XX' en **HISTORIA DE LA ÉTICA.3.La ética contemporánea**. Victoria Camps (eds). Editorial Crítica, Barcelona 1989, pp. 387-388).

37."Zubiri utiliza el término 'formal'(...) en cuanto designa aquel carácter estructural en el que coinciden todas las cosas por el mero hecho de ser reales, con independencia de su contenido(...). Este momento formal no es, pues, talitativo sino trans-talitativo, es decir, trascendental; tampoco tiene carácter específico sino inespecífico. El momento formal es inespecífico y trascendental, frente al contenido, que es específico y talitativo".

GRACIA GUILLEN, Diego: 'Introducción' en **Ética y Estética en Xavier Zubiri**. cit. p. 15

38.CORTINA, Adela: "El Formalismo en la ética y la ética formal de los bienes" en **ÉTICA DIA TRAS DIA. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños**. Trotta, Madrid 1991, pp. 108-109.

respetando a la vez la pluralidad e historicidad de los contenidos, con la capacidad de la estructura antropológica, en la ética agathológica que comentamos, para dar razón a la vez de la pretensión de universalidad y de la pluralidad e historicidad de los contenidos"³⁹.

c) La ética zubiriana como ética formal de bienes.

Que sea la de Zubiri una ética formal no impide que sea la suya una ética de bienes (del mismo modo que, en cierta medida, permanece en Zubiri la concepción escolástica según la cual la bondad supone una tensión hacia la perfección⁴⁰).

Y es que, como veremos, una ética de bienes no tiene por qué ser material. Cómo es posible?: porque el bien sólo es tal respectivo a la realidad humana y *"Zubiri piensa que la moralidad es un carácter formal de la realidad humana , y no meramente un dato de contenido"*⁴¹. Ésta es la razón por la cual Diego Gracia ha optado por la denominación de "ética formal de bienes" para definir la postura zubiriana⁴².

d) El realismo de la ética zubiriana.

Tenemos que subrayar que el formalismo zubiriano no es idealista. A diferencia de Kant, para nuestro filósofo el bien no puede radicar en la voluntad sino en la realidad (aunque el bien siempre lo sea respectivo a la persona) y precisamente, *"ésta fue la tesis de Kant: pensar que en*

39.CORTINA, Adela: "El formalismo en la ética y la ética formal de los bienes". cit. página 109.

40.Cfr. NHD 473

41.GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de Bioética**. cit. página 373

última instancia no hay más bien ni mal que el de una persona, es decir, de una pura voluntad"(SSV 253). En este caso, para Zubiri la raíz del error kantiano es doble: la identificación de la persona con su voluntad⁴³ y, por otra parte, las escisiones de voluntad-intelección y de voluntad y apetitos⁴⁴.

En lo que respecta a la identificación de la persona con su voluntad y su radical separación respecto de la intelección, Zubiri muestra en otro lugar⁴⁵ cómo la raíz de esta postura puede proceder del racionalismo cartesiano. En realidad, *"el presunto racionalismo cartesiano será más bien un ingente y paradójico voluntarismo. El voluntarismo de la razón"*(NHD 163).

Descartes, en un sentido análogo al kantiano, *"cree que la bondad es una libre decisión de la voluntad"*(NHD 163). Pero este voluntarismo descansa en un dualismo que domina todo el pensamiento cartesiano: vida razonable/vida natural⁴⁶. Aquí se encuentra, en última instancia, la raíz de la división kantiana entre mundo de la libertad y el mundo de la necesidad. De este modo, *"Descartes ha resbalado sobre el ser del hombre para atenerse solamente a sus operaciones: pensar y querer"*(NHD 168). Lo mismo podríamos decir de Kant.

Para Zubiri no es admisible derivar, como lo hizo **Fichte**, el 'ser' del 'deber ser'. No se trata una ética del deber, como la de Kant. Así, desde la perspectiva zubiriana *"la 'ley' moral no se puede imponer nunca por coacción y el presunto respecto al deber en la práctica sigue resultando*

42.Cfr. GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de Bioética**. cit. página 377

43.Cfr. SSV 22

44.Cfr. SSV 90

45.Cfr. NHD 163ss

46.Cfr. NHD 167

ineficaz"⁴⁷. Se inscribe más bien en la tradición filosófica centrada en las virtudes y los bienes, en la moral como lo que perfecciona al hombre.

En Zubiri, el bien, la virtud, la plenitud del hombre, son previos al deber⁴⁸. Y esta cuestión le resulta a Zubiri tan relevante que, a pesar de que cuando expone las doctrinas filosóficas tiene el propósito de no mostrar sus propios puntos de vista, al tratar de Kant no puede dejar de apostillar en este punto. Y, así, señala Zubiri: *"Es indudable que Kant entiende que moralidad es deber; es decir, no hay moralidad más que donde hay deber. Pero,(...) El hombre es moral porque tiene deberes?. No será al revés, que es capaz de tener y tiene efectivamente deberes porque, antes de esos deberes, es una entidad moral?".*(PFMO 230).

A diferencia del idealismo que hace depender la moralidad del deber⁴⁹ como *a priori* de la voluntad, la ética zubiriana se presenta como una ética arraigada en la realidad, siendo la realidad no una categoría sino un trascendental y, al cabo, una ética de la felicidad⁵⁰. No por ello, como señala Pintor-Ramos⁵¹ Zubiri es un eudemonista al modo aristotélico. La felicidad, como forma de

47.PINTOR-RAMOS, Antonio: **Realidad y Sentido** .cit. p.126

48.Cfr. PINTOR-RAMOS, Antonio: **Realidad y sentido**. cit. nota 50, página 125.

49.El deber es, para Kant, un poder que se impone en forma de imperativo categórico. Pero, como señala en **Sobre el hombre**, no queda claro en Kant cómo articula éste la relación del deber con el ser dada la separación radical a que los ha sometido. Y frente a la justificación por el deber, para Zubiri, el deber mismo se debería justificar por la realidad. Por otra parte, el deber abarca menos que la moralidad: muchas cosas de las que no tengo el deber de hacerlas sería, sin embargo, mejor que las hiciera. Cfr. SH 357-358.

A la base de su crítica a Kant sitúa Zubiri lo inadmisibile del dualismo ser-deber ser y la logificación de la inteligencia, que le lleva a considerar la razón (práctica) como una facultad del juicio y no como un modo de intelección.

Sobre la oposición zubiriana al dualismo kantiano ser\deber ser Cfr. BONETE, Enrique: 'La ética en la filosofía española del siglo XX'.cit. p.397.

50.En el capítulo dedicado a la felicidad justificaremos este aserto.

51.Cfr. PINTOR-RAMOS, Antonio: "El hecho moral en Zubiri" en **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**.

proyección del hombre sobre sí para hacer coincidir su figura vital con las exigencias de su estructura física, no es un estado psicológico, de satisfacción o quiescencia, sino la manera de estar en la realidad de la realidad moral. La felicidad excede cualquier contenido concreto. Es, como veremos, la condición de posibilidad de todo bien, de la perfección humana, de todo deber. En tanto que condición de posibilidad es, pues, una concepción formal de la felicidad.

Decíamos antes que la ética zubiriana es calificada como una ética formal de bienes. Lo es. Pero lo es porque ante todo es una ética formal de la felicidad. Queda patente que este realismo moral de Zubiri supone una toma de postura que se puede hacer extensible a todos los supuestos idealistas que subyacen a los utilitarismos, a las éticas contractualistas y a las ya mencionadas éticas del discurso, que situándose en el plano de una comunidad ideal de hablantes y estableciendo exigencias de igualdad y simetría en los hablantes, se ubican en una ética pensada y desarraigada de lo real⁵².

Pero que se sitúe en una postura realista -frente a todo idealismo- no supone una actitud acrítica⁵³; es más, su filosofía no se entiende si no es en el contexto del criticismo, aunque no admita la anterioridad de la crítica al saber sobre la realidad⁵⁴.

De todo esto podemos colegir que nos encontramos ante un realismo moral en el sentido

Salamanca, (17)1990, Página 209.

52.Cfr. HORTAL, Augusto: 'El realismo moral' en **ÉTICA Y ESTÉTICA** en Xavier Zubiri. Trotta, Madrid 1996, pp.73-74.

53.Cfr. CONILL SANCHO, Jesús: **El crepúsculo de la metafísica**. Anthropos, Barcelona 1988, p. 172.

54.IRE 10

que precisa Augusto Hortal⁵⁵:

a) porque es realista el punto de partida. En este caso se trata de la protomoral: el punto de partida de la ética zubiriana se encuentra en la realidad y en el hombre como realidad moral⁵⁶.

b) Porque presta atención al campo pragmático de la acción moral. El método de Zubiri es la instancia que permite el paso de la 'ética de la convicción' a la 'ética de la responsabilidad', es decir, de la moral como estructura a la decisión ética concreta ,y justificada, que permite la acción transformadora en el mundo y conformadora de la propia forma moral de cada hombre. No es la ética de Zubiri una ética inmunizada contra la vida cotidiana y los problemas éticos sino lanzada, por la razón moral, a su resolución y a la responsabilidad de la propia autoposesión plenaria (la cual es una responsabilidad creadora⁵⁷)

c) Esta responsabilidad en el hacerse cargo de la realidad es el tercer elemento que define este realismo moral. La moral concreta según Zubiri, como veremos, pende de una tradición recibida como formas que posibilitan el futuro. No basta con aceptar esas formas acríticamente: hay que tomarse el trabajo de elaborar a partir de ellas el propio esbozo de lo que se considera bueno y malo. Además, tener que hacerse cargo de la situación como algo

55. Augusto Hortal, en 'El realismo moral' (en *Ética y Estética en Xavier Zubiri*. cit. pp.74-79) argumenta el por qué considera que la ética zubiriana es calificable de realismo moral aunque hubiera sido deseable que su encomiable reflexión hubiera sido más concreta.

56. De ahí que sean muy pertinentes las críticas de Hortal a las morales sin ética, puramente sociológicas o, en terminología zubiriana, talitativas. : "El realismo moral que sólo conociese o reconociese las normas morales, tal y como las vive un grupo o colectividad equivaldría a un conformismo con la moral vigente". (Augusto Hortal: "El realismo moral". cit. página 75)

57. Cfr. SSV 130

necesario, asumiendo las posibilidades que se nos ofrecen, dada la dimensión individual y comunitaria, supone que el hombre tiene que hacerse cargo de su vida con otros así como de los otros mismos a los que está vertido. En esto está cerca Zubiri de Lévinas cuando señala que " *El rostro se me impone sin que yo pueda permanecer haciendo oídos sordos a su llamada, ni olvidarle, quiero decir, sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria.* (...) *Ser Yo significa, a partir de aquí, no poder sustraerse a la responsabilidad*" ^{58 59}.

58.Cfr. LÉVINAS, Emmanuel: **Humanismo del Otro Hombre**. Traducción de Graciano González Arnáiz, Caparrós, Madrid 1993, Colección Esprit, pp. 46-47.

Aclaremos brevemente esta esclarecedora doctrina levinasiana porque puede aportar luz para mejor entender a Zubiri. Como señala Bañón ('Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad' cit. p.85) "la filosofía de Zubiri que piensa la realidad como alteridad radical, debería medirse con la de otro pensador actual de la alteridad: Lévinas"

Para entender el significado del 'Otro' en Lévinas hay que hacer una previa alcaración semántica porque el término Otro tiene para este filósofo diversos significados. De hecho, se traducen con la misma palabra dos términos franceses: 'Autrui' y 'autre'. El Otro como 'Autrui' se refiere al otro como radicalmente otro, un otro concreto que resulta de la relación ética. El Otro como 'autre' puede ser un 'otro en general', la otredad, lo otro e incluso lo 'totalmente Otro' como huella.

El otro humano, en cuanto concreto, al que se refiere el filósofo al hablar de la **epifanía del otro**, del **Deseo del Otro**, del **movimiento hacia el Otro** o de la **relación con el Otro**, parece referirse a un otro concreto, radicalmente desemejante a mí (por lo que Lévinas no quiere llamarle 'prójimo'). En esto, claramente, la postura respecto de Zubiri es muy lejana, pues el otro en Zubiri es un Tú perteneciente al mismo 'phylum' que el Yo y, por tanto, físicamente vinculados. En Lévinas, por el contrario, no es un 'alter ego'. Es pura exterioridad. Pero es exterioridad que nos llama, que nos solicita, que nos reclama. Como señalará ya en **Totalidad e Infinito** ese Otro es el extranjero, el huérfano, la viuda, como descripciones de la otredad concreta y radical. El Otro irrumpe en mí como algo autónomo, que me llama detrás de su propia presentación plástica. Es pura privación, pura indigencia. Zubiri, por su parte, presenta al Otro, inicialmente, como ayuda, como acompañamiento, como educador (Cfr. SH 139), pero también como alguien íntimamente vertido a mí. Alargando este esquema zubiriano, podríamos decir que la versión física del Yo al otro (que en Zubiri designa lo impersonal del Tú) se debe manifestar en ser para él también acompañamiento, ayuda.... Por consiguiente, también parece tener sentido en Zubiri el hecho de que cada persona tenga que hacerse cargo de las otras personas en su experiencia comunitaria como forma específica de tener que hacerse cargo de la realidad. De modo que coincide con Lévinas en que la presencia del Otro me reclama desde su desnudez. Dicho en términos zubirianos, se trataría del Tú que reclama el apoyo real del yo.

Por otra parte, el Rostro, dirá Lévinas, es el Otro que se me presenta como expuesto. Por eso es sentido por sí mismo y nunca puede ser conceptuable (igual que el 'Tú' de Buber). El Rostro no puede ser dicho, pues si lo dijéramos, clasificaríamos al sujeto, le haríamos violencia. Por eso distingue Lévinas entre el Otro que se me revela en un contexto cultural concreto, con una plasticidad, con una forma analizable mundanalmente, y el Rostro, que es lo trascendente en cuanto ausente del mundo, como despojado, como radicalmente débil. Esto, ilumina en buena manera la distinción que hace Zubiri en **El hombre y Dios** entre lo impersonal y lo personal en la convivencia social (HD 66-67). Se entiende ahora que la presencia del

e) La trascendentalidad de la ética zubiriana.

La ética zubiriana se presenta como una ética trascendental, pretendiendo un fundamento trascendental de los bienes, deberes y normas concretas.

Rostro me interpele, que su palabra profética no me deje indiferencie, que su presencia me invite a responder. Esto es lo ético para Lévinas. Para Zubiri, la raíz de lo ético, ya está dicho, es la realidad. Pero cumpliría destacar ahora la relevancia ética del otro en lo que se refiere a la moral concreta.

Esta relación originaria que funda el Rostro del otro que me interpela es lo que da lugar a la ética. La ética surge por una relación entre desemejantes en la que uno es significativo para otro. Y ante el Rostro no caben cálculos, o razones estratégicas. El Otro exige mi compromiso, mi 'sí', mi **acogida**. En este sentido dice Lévinas que el Yo se convierte en **diaconía**, es decir, en servicio incondicional, gratuito, al Otro. Como veremos a lo largo de la presente investigación, también en Zubiri cada persona está llamada a ser apoyo, posibilitante e impelente de otras personas. Lo que en Lévinas es fuente de lo ético, en Zubiri es consecuencia de estar religados a la realidad.

Para Lévinas, el Yo, que vivía en tranquilidad, es interrumpido por la irrupción intranquilizante del Rostro. Entonces el YO se sabe de repente, responsable del Otro que le importuna (porque el débil, el pobre, el que no nos puede dar nada ,siempre parece importunar cuando aparece). El sujeto ha pasado a un segundo plano: "□Fuera el sujeto!". El Otro, en su encuentro cara-a-cara con el Yo saca de su inercia. "Por tanto, 'lo humano' no consiste ya ni en el cuidado de sí mismo, ni en el miedo a la propia muerte (Heidegger); 'lo humano' se dice\ vive como obligación y compromiso con el otro que despierta la conciencia, ya moral, en el 'YO'"

Este estar interpelados por el otro de modo ineludible, este tener que hacerme cargo del otro, es la raíz de la eticidad de la persona. Esta concepción de la ética desplaza al YO de su tradicional primacía. El Yo ya no será el ojo de aguja por donde todo tiene que pasar para ser juzgado como moral. El propio Yo queda transformado por las exigencias morales del Otro de quien es responsable.

Si bien ,según Sartre, el hombre es un en-sí que aspira a ser para-sí, este dinamismo le dejaba anclado para siempre en su 'ego'. La irrupción del otro (que Sartre no admitía más que de un modo cosificante, por lo que el Otro era el infierno) vacuna al YO de su pretensión de ser para-sí porque se abre al otro perdiéndose para sí. El YO es rehén del Otro. En este sentido decimos que es absolutamente responsable del Otro. Expresa esto frecuentemente Lévinas a través de la categoría de **substitución**. El YO es substituido por el Otro porque el sentido ya no lo posee el YO sino el Otro. Pero el efecto de esta substitución es la liberación del YO. El YO cerrado en sí busca la diversión y la dispersión pues no resiste esta identidad unidimensional. El Otro se convierte en horizonte del YO.

Finalmente digamos que el hecho de que nadie pueda responder por mí es lo que hace de la responsabilidad un verdadero principio de individuación personal. El 'yo' cobra unidad cuando se responsabiliza del 'tú'. □Deliciosa paradoja!. Pues bien, creemos que este es precisamente el sentido en que Zubiri entiende que una persona es para otra apoyo último, posibilitante e impelente, siendo así donadora de sentido ético.

59.Cfr. BAÑÓN, Juan: 'Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad' en *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. cit. pp. 85-87.

"La realidad tiene un poder, que los hombres no pueden eludir si es que quieren realizarse en plenitud,(...). Si las éticas procedimentales nacen del afán de libertad radical frente a todo fin dado por la naturaleza, recordará el dualismo zubiriano que para ser libres hemos de contar con la realidad: con la realidad de las cosas y con nuestra peculiar estructura"⁶⁰.

Se sitúa de este modo más allá de todo positivismo emotivista, economicista o tecnoético, porque la ética zubiriana considera la felicidad, y por consiguiente, los bienes, de manera trascendental y no talitativamente. Pero para aquilatar esto adecuadamente debemos hacer una precisión semántica:

Trascendental, para Zubiri, es lo real en tanto que real, en tanto que 'de suyo'. Téngase en cuenta que:

- a) La realidad no es un "en sí" independiente de mi percepción sino *"una formalidad de lo inmediateamente presente"*⁶¹.
- b) *"La formalidad de realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión.(...) Realidad es el de suyo"*⁶².
- c) Formalidad es modo de quedar lo otro en la aprehensión como 'de suyo'.
- d) La formalidad de realidad es, a diferencia de su contenido, inespecífica justo porque trasciende sus contenidos. Tiene una estructura trascendental. *"La impresión de realidad es constitutivamente trascendental. Al sentir intelectivamente cualquier cualidad estimulante,*

60.CORTINA, Adela: "El formalismo en la ética y la ética formal de los bienes" en **Ética día tras día**. cit. pp. 110-111.

61.IRE 58

62.IRE 58

la inteligencia está abierta a las cosas-realidad y, por tanto, queda situada no sólo entre las cosas específicamente determinadas, sino en la realidad, esto es, allende toda especificidad, en la dimensión de lo trascendental, abierta, por tanto, no a cosas limitadas, sino a cualquier cosa"⁶³.

Se entiende ahora que, para Zubiri, la moralidad no dependa de contenidos, es decir, de bienes concretos, de deberes concretos, de valores concretos, sino que la moralidad es una dimensión formal, trascendental, de la realidad humana. Aunque los exige, los deberes no están dados.

Instalado y religado a la realidad para su autoconstrucción, ligado necesariamente a la felicidad, el hombre como realidad moral en su realizarse es canon de toda experiencia moral (de ahí el interés que tenemos por analizar el proceso que propone Zubiri para pasar de este nivel trascendental a un nivel concreto o talitativo). Pero que sea canon no significa que de su ser se derive un concreto deber ser de un modo absoluto y universal.

Por otra parte, *"si consideramos estas cosas como siendo 'de suyo' en y por sí mismas, tenemos los trascendentales simples (realidad y unidad); y si las consideramos siendo 'de suyo' respectivas unas a otras, tenemos los trascendentales complejos (mundo, algo, verdadero, bueno)*"⁶⁴.

Como vemos, la consideración que hace Zubiri de la bondad es, en principio, meramente trascendental. Por eso, también toma posición frente a las morales meramente talitativas. Veamos cómo:

63. SE 416

64. FERRAZ FAYOS, Antonio: **Zubiri: El realismo radical**. Cincel, Madrid 1987, página 153.

a) Por una parte, es contrario a considerar lo moral como la mera observación de medios para lograr unos fines. De este modo, desde el paradigma zubiriano no resultan aceptables los consecuencialismos⁶⁵ y, por tanto, las **éticas emotivistas como las utilitaristas**.

No es que rechace Zubiri la existencia de un nivel talitativo en moral (es más, la experiencia moral es justo la probación de lo esbozado atendiendo a las consecuencias), sino que sostiene que toda la experiencia moral (el análisis de las consecuencias y de la utilidad es un modo de experiencia moral) no es arbitraria, pende de Principios (que llamará Zubiri 'esbozos morales'). Estos Principios no pueden ser meramente empíricos (si se pretende universalidad y, sobre todo, si se pretende dar razón de ellos). Deben, por tanto, pender de un nivel trascendental (que en Zubiri corresponde a su 'protomoral'). A diferencia de las **éticas pragmatistas y neopragmatistas**, como las de Rorty, Zubiri contrastará la validez de todo esbozo moral, de todo sistema de normas y deberes en la misma realidad a la que el hombre está religado⁶⁶.

b) Que sea una ética trascendental trae consigo una decidida opción por una fundamentación en lo real pero también atender a la concreción de lo moral. Desde esta trascendentalidad, Zubiri supera la división weberiana entre la racionalidad teleológica y la axiológica, entre la ética del deber y la ética de la responsabilidad. Además de la búsqueda de un fundamento, tiene en cuenta experiencialmente las consecuencias de la acción.

65. Aunque esto no supone que se pueda conceptualizar de ética deontológica.

66. Esto es así porque, a diferencia de Rorty, aunque Zubiri tiene en cuenta las circunstancias concretas de la persona, contrasta todo esbozo moral con la realidad, pretendiendo así la universalidad que no tiene el pensamiento del autor de **Contingencia, ironía y solidaridad**. Estará, sin embargo, de acuerdo con él en el historicismo.

c) Por otra parte, la trascendentalidad ética zubiriana la sitúa lejos de las llamadas **éticas epistemológicas**, que rechazando todo orden trascendental, por evitar la falacia naturalista y la idealista, optan por señalar concretamente qué es lo correcto o lo bueno en función de los hechos. Estas éticas, meramente instrumentales, corren un riesgo: caer en un mero convencionalismo y el decisionismo. Frente a esta arbitrariedad, la postura de Zubiri es clara: todo orden talitativo ha de fundamentarse en un orden trascendental.

f) Toma de postura ante la ética material de los valores.

En oposición a las éticas talitativas, surge la '**ética material de valores**'. Ésta, sin caer en la identificación de realidad con orden natural, se opone a una consideración meramente formal. Se trata de las concepciones axiológicas de **Scheler** y de **Hartmann**.

No sólo quedan a salvo de la falacia naturalista (que hace depender el 'deber ser' del 'ser') y la falacia idealista (que hace depender el 'ser' del 'deber ser'), sino también la llamada falacia antirrealista⁶⁷ (que confunde el ámbito lógico del concepto de naturaleza con el ámbito lógico del concepto de realidad) y la falacia antitrascendental⁶⁸ (que identifica las éticas materiales con éticas talitativas). De este modo, se pretende mostrar que el deber no tiene por qué depender del 'ser', puede hacerlo del 'valer'.

Por otro lado, se trata de una ética material, aunque trascendental. La ética material de los valores de Scheler o de Hartmann son éticas aprióricas: proponen unos valores concretos,

67.Cfr. GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de Bioética**. cit. páginas 359-360.

68.Cfr. GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de Bioética**. cit. página 360

jerarquizados y polarizados (ética material) que establecen entre ellos unas relaciones aprióricas (ética formal) independiente de toda determinación y realización concreta de los mismos.

El 'valor' sería, para esta ética, el término de una estimación⁶⁹. El 'ser' es irreducible al 'valor' y el 'valor' irreducible al 'ser'; y no sólo irreducibles, sino también independientes de la realidad, objetivos, no siendo las cosas sino meros soportes de los valores. El bien será entonces aquello que soporta un valor: las cosas son buenas porque son valiosas.

Pudiera parecer ésta, en fin, una buena alternativa a las morales talitativas, a las idealistas y a las naturalistas. Por ello, Zubiri se ocupa detenidamente de llevar a cabo la crítica a la axiología scheleriana⁷⁰. Con este propósito, comienza por distinguir radicalmente entre el valor y la nuda realidad: *"La nuda realidad y lo que llamamos su valor son absolutamente irreducibles"*(SSV 212).

No obstante, que sean irreducibles no significa que sean independientes⁷¹: el valor depende de la realidad, en primer lugar por sus propiedades reales⁷². *"El valor no es sólo un valor en la cosa, sino un valor de la cosa"*(SSV 214). Esto implica que las cosas no 'tienen' valores sino que 'son' valiosas. Lo que se estima, por tanto, no es un valor sino una realidad valiosa. Pero, además de

69. Entendido como modo de conciencia. Esta posición de Scheler es debitoria respecto de Husserl quien distinguía entre diversos modos de conciencia (intelectiva y estimativa) que daba lugar a dos tipos de noemas: esencias y valores.

70. Sobre todo en *Sobre el sentimiento y la voluntad*, páginas 211-224.

71. Sin embargo, Scheler sostiene un dualismo gnoseológico: el entendimiento conoce las cosas siendo el 'corazón' (recogiendo así explícitamente las tesis pascalianas), el ámbito de captación de los valores. Sostiene así que "existe un orden del corazón, una lógica del corazón, una matemática del corazón, tan rigurosa, tan objetiva, tan absoluta e inquebrantable como las proposiciones y consecuencias de la lógica deductivas". MAX SCHELER: *Ordo amoris*. Caparrós, Colección Esprit, Traducción de Xavier Zubiri, Edición de Juan Miguel Palacios, Madrid 1996, p.55-56)

esta dimensión talitativa, la realidad es condición previa al valor por razón trascendental: por razón de su carácter de realidad. Si el hombre puede estimar algo y preferirlo es porque previamente lo ha aprehendido como real. Por tanto, *"la dualidad radical no se halla entre valor y realidad sino que se inscribe dentro de la realidad, entre 'nuda realidad' y 'realidad valiosa'"*(SSV 216).

Así mismo, el acto de estimación envuelve un previo acto de intelección. El valor se funda en la condición en la que queda la cosa en cuanto que estimada. Pero esa condición en que queda la realidad previa a toda estimación es lo que constituye para Zubiri el bien.

El bien es, por tanto, previo al valor: las cosas son estimables porque antes son estimandas. Por ser el valor una cualidad del bien en cuanto bien

"es el bien el que funda el valor y no el valor el que funda el bien(...). El bien no es mero soporte (Träger) del valor, sino que es la condición de la realidad en cuanto estimanda"(SSV 223).

Éste es, justamente, el paso que da Zubiri más allá de Scheler: establecer que la primacía de la ética no radica en el valor sino en el bien. Como vemos, no se trata de un bien talitativo sino trascendental: de la realidad como estimanda. De la línea del bien dependerán luego los bienes y males concretos.

Frente a Husserl, pero también frente a Heidegger y los existencialistas, indica Zubiri⁷³ que lo que se nos presenta a la aprehensión no son primariamente las 'cosas-sentido' (las cosas en su

72.Cfr. SSV 213

73.Cfr. SSV 230

respectividad⁷⁴ a la vida humana) sino, ante todo, cosas-realidad. Las cosas-sentido no son, por tanto, independientes de las cosas-realidad: *"lo son gracias precisamente a las propiedades que tienen en su nuda realidad"*(SSV 229).

74. Dada la importancia del concepto de **respectividad** en la filosofía zubiriana y, en concreto, en la exposición del presente trabajo, conviene ya dejar aclarado, siquiera someramente, qué entiende Zubiri por **RESPECTIVIDAD**. Quede bien claro que no pretendemos plantear esta rica cuestión en toda su amplitud sino esbozar el sentido general de este término para lograr el necesario rigor semántico.

Ante todo, partimos de la división entre orden talitativo y orden trascendental de la realidad, explicada en otro lugar de la presente investigación. El orden talitativo viene dado por el contenido de la cosa y el trascendental por su formalidad. Lo trascendental es el carácter del 'de suyo' por el cual la realidad dada en impresión rebasa, 'es más', que su contenido y se extiende a todas las cosas ('da de sí'). Esta extensión supone, en primer lugar, apertura: la formalidad de realidad es algo abierto a múltiples contenidos (Cfr. IRE 119-120). Pero, por ser abierta, la realidad es respectiva. Abierta a sí en respectividad, la cosa funda la 'suidad'. Y al estar abierta al mundo, funda la 'mundanidad'. □ Que supone, por tanto, la respectividad?.

Ante todo, Zubiri repite en su obra madura que "la realidad es formal y constitutivamente respectiva"(IRE 269), concepto que quedó aclarado desde su obra **Respectividad de lo real**.

En primer lugar aclara Zubiri que respectividad no es una mera relación entre cosas sino una referencia u ordenación física, real, entre cosas. Se trata de un estar constitutivamente volcados hacia algo. Así como en las relaciones se tiene que dar los relatos o momentos de la relación, quedando cada cosa como alteridad respecto de otra, en la respectividad sólo hay un momento: la formalidad de realidad. Es más: toda relación es anterior y se fundamenta en la respectividad. Es la propia formalidad de realidad la que es "respectivamente a aquello a lo que está abierta"(RR 40)

Y a lo que está abierta es a su propio contenido y a la realidad, es decir, a todo lo que es 'de suyo': "la realidad como realidad es constitutivamente abierta. En virtud de esta apertura, realidad es una formalidad según la cual nada es real sino abierto a otras realidades y incluso a la realidad de sí mismo."(IRA 19). Además, como la actualización de lo real está modalizada, encontramos que la apertura de la cosa aprehendida se da respectivamente a otras cosas reales en el campo de realidad pero también respecto del mundo, en realidad (Cfr. IRE 269).

De este modo, la función constituyente se expande desde la formalidad de realidad al orden trascendental: "La formalidad de realidad es apertura respectiva, y por esto es reificante. Esta respectividad tiene dos momentos: es suificante y mundificante"(IRE 122).

Además, la respectividad como momento trascendental de la cosa, trasciende el momento individual dando lugar a un 'campo de realidad' por ser expansión de la formalidad del 'de suyo' desde sí misma. Trasciéndose así no sólo el contenido sino el momento individual. En el campo, como la realidad en impresión nos viene dada, entre otras formas, en 'hacia', resulta que "toda cosa real constituye una forma de realidad 'hacia' otra"(IL 33). Como quiera que esto se da en todas las cosas del campo, "el campo determina la realidad de cada cosa como realidad 'entre' otras"(IL 34). Al ser aprehendidas, cada cosa real es aprehendida no sólo entre otras sino **en función** de las otras, por la posición que ocupa respecto de ellas. Se trata de la **funcionalidad** de lo real (Cfr. IL 36). Esta funcionalidad se explicita como 'por'. "En definitiva, el campo de realidad tiene una estructura determinada por dos momentos: el momento del 'entre', y el momento del 'por'. Cada cosa es real en el campo entre otras cosas reales y en función de ellas"(IL 42).

Digamos finalmente que el 'por' es un momento de la respectividad trascendental que remite no sólo a otras cosas en el campo sino a la realidad misma como realidad: al mundo.

Es en la realidad, por consiguiente, donde hay que establecer el punto de partida de toda fundamentación moral. Es el ámbito protomoral.

g) Superación de los diversos dualismos.

Zubiri no sólo toma una postura frente a todas estas líneas de filosofía moral, sino que hay otra cuestión de carácter general respecto de la que Zubiri toma posición como fruto de su concepción noológica. Me refiero a su toma de posición frente a los diversos dualismo a partir de su doctrina según la cual la inteligencia es sentiente y el sentir inteligente. En su raíz, todo dualismo en ética arraiga en el dualismo noológico sentir-inteligir. En torno a estas conceptualizaciones dialoga Zubiri con la tradición filosófica.

g-1) Dualismo voluntad-tendencias

Dentro del ámbito ético, el dualismo del que más se ocupa Zubiri de refutar es el de la voluntad y tendencias (apetitos, o deseos). Así, denosta en los estoicos, llamándola 'altanería de la virtud', la anulación de las tendencias para que la voluntad sea libre: la ataraxia⁷⁵. Pero en realidad la voluntad humana es tendente, por lo que *"la verdadera virtud envuelve precisamente todas las tendencias, no para anularlas"*(SSV 78). La voluntad no aniquila las tendencias, sino que se apoya en ellas. Por eso, no puede admitir de los estoicos que el hombre quiera libremente *"ante cosas indiferentes. Eso es completamente falso. El hombre decide siempre entre cosas convenientes, no entre cosas indiferentes"*(SSV 131). El hombre elige en función de su plenitud. De ahí la no indiferencia de las posibilidades para la vida: porque arraigan en las tendencias. Por eso, refiriéndose al ejercicio de la libertad, señalará con referencia a San Agustín que cada tendencia

75.Cfr. SSV 78

"tiene ella por sí su propio peso. Pero además, en la medida que este peso no es concluyente, sino que deja al hombre inconcluso, tiene una dimensión de apoyo. Y entonces, en lo que tiene de mero apoyo, el hombre puede utilizar y organizar sus tendencias"(SSV 147).

Aquí, aunque no está aún depurada en la expresión la unicidad de voluntad y tendencia, queda claro la inseparabilidad de ambas dimensiones. La tendencia no sólo es apoyo sino que constituye la raíz exigitiva de la realidad⁷⁶ de modo que las tendencias exigen una determinación libre.

No se trata, por consiguiente, de que la libertad consista en libertad de los llamados por la Escolástica 'apetitos inferiores', de modo que la configuración de la voluntad esté dada por los 'apetitos superiores'⁷⁷. En este caso se sometería la voluntad a los apetitos⁷⁸, cuando para Zubiri la tendencia y el acto determinante o preferencia son dos dimensiones distintas (eso sí, de una misma modalización intelectual). En este sentido, reconoce a Duns Escoto el haber librado a la voluntad de la tiranía de los apetitos⁷⁹. Sin embargo, esta separación dará lugar a una concepción de la voluntad como pura capacidad de determinación.

"Esta escisión radical entre la voluntad como determinación y la voluntad como apetito ha sido, entre otras, la gran responsable intelectual de que la filosofía moderna se haya lanzado por la ruta de la voluntad"(SSV 29-30). Es éste el origen de los diversos voluntarismos.

76.Cfr. SSV 151

77.Cfr. SSV 88

78.Cfr. SSV 53

79.Cfr. SSV 90

g-2) Dualismo intelecto-voluntad.

Encontramos de este modo el segundo dualismo al que sale al paso Zubiri: la separación radical entre intelecto y voluntad. Subraya Zubiri que **Tomás de Aquino** situaba la perfección del hombre en el intelecto y, por consiguiente, la dirección de la voluntad dependía de lo que le presentase el intelecto como posible. Por otra parte, **Duns Escoto** y luego, paradigmáticamente **Descartes**, considerarán que *"la voluntad no solamente impera a la inteligencia sino que se impera a sí misma"*(SSV 150). En última instancia, Zubiri señala que esta pugna entre intelectualismo y voluntarismo pende, en último extremo, en la idea que se tenga de la voluntad: como apetito o tendencia, como actividad o como determinación. Pero es que, dirá Zubiri, la voluntad es las tres cosas unitariamente. En efecto, en diálogo con las diversas tendencias históricas llega Zubiri a la conclusión de que **la voluntad** es *"el acto activo en que una voluntad intrínsecamente tendente depone su fruición en una realidad en tanto que, precisamente, es real"*(SSV 151).

Subrayemos el hecho de que Zubiri señale sin ambages que la voluntad es **intrínsecamente** tendente, con el mismo nivel de contundencia con el que señala en **Inteligencia y Realidad** que la inteligencia es sentiente. Esta será, sin duda, su posición definitiva.

g-3) Dualismo bien-mal como nuda realidad

Otro dualismo al que se enfrenta es el propuesto por **Platón** y **Plotino** en cuanto que ontologizan bien y mal y los proponen como dos principios substanciales opuestos⁸⁰. Posteriormente, bajo otras formas, va a permanecer este dualismo: *"el dualismo bien y mal es un*

80.Cfr. SSV 243-4

dualismo entre gracia y pecado"(SSV 314). Su ejemplo más quintaesenciado lo encuentra Zubiri en **La Ciudad de Dios de S.Agustín**⁸¹.

La principal crítica que les hará Zubiri consiste en señalar que *"la nuda realidad no es ni tan siquiera indiferente a su condición de buena o mala; es que es formalmente ajena a la diferencia(...) mal y bien son reales pero sólo como realidad en condición"*(SSV 246). De esta manera deja claro Zubiri que aunque lo ético radica en lo real, no es posible disolver o reducir la ética a la metafísica: las cosas, en tanto que nuda realidad, son ajenas a cualquier calificación moral. Serán morales en la medida en que queden en condición, es decir, en respectividad.

Por otra parte Zubiri señalará que mal y bien talitativos se inscribirán en un horizonte unitario: el horizonte del bien trascendental.

h) Dualismos ser-deber ser y material-formal

De estas escisiones antementadas penden otros dos dualismos:

Por un lado el dualismo **es-debe**, en el que se pone el acento en uno o en otro polo dependiendo de si la postura es naturalista o idealista. Llegado al extremo, lo que se produce en el caso del naturalismo es una disolución de lo ético en lo óntico y en el caso del idealismo lo que se produce es una disolución de lo óntico en lo ético. Pero en Zubiri no se oponen realidad y deber sino realidad *sida* y realidad *debida*. Es la realidad la fuente de la moralidad y no la razón⁸².

81.Cfr. SSV 314

82.Cfr. HORTAL, Augusto. 'El realismo moral' en *Ética y Estética en Xavier Zubiri*. cit. página 72

Por otro, el dualismo **material-formal**, que no es sino un trasunto de la división empirista entre aquello que tiene objeto empírico y lo que no lo tiene. Establece así Kant una división infranqueable entre la experiencia y la razón.

3.- Conclusiones

Como el orto de la volición tendente viene dado por la inteligencia sentiente, parece, por tanto, que habremos de rastrear lo que puede dar de sí la ética zubiriana a partir de sus aportaciones de **Inteligencia sentiente**, **Inteligencia y logos** e **Inteligencia y razón**. A este respecto, señala Diego Gracia que *"La lectura y comprensión de estos cursos debe hacerse, a mi parecer, y pienso que también al de Zubiri, siguiendo una regla hermenéutica fundamental, la de interpretarlos desde la trilogía sobre la inteligencia"*⁸³.

También en este sentido, señala Pintor-Ramos la 'prioridad metodológica de la **Inteligencia sentiente**'⁸⁴ respecto a las restantes obras. *"Allí se encuentran las claves más maduras y radicales para entender el conjunto del pensamiento de Zubiri y, de este modo, deben servir como piedra de toque para evaluar el relieve y el alcance de cada tema"*⁸⁵.

No parece, por otra parte, dificultoso ni presenta contradicciones, el hecho de armonizar las aportaciones de la ética que hace Zubiri, especialmente en **Sobre el hombre** y en **Sobre el sentimiento y la voluntad**, con los principios de su filosofía de madurez. Téngase en cuenta que, aunque no desarrollada, el 'leit motiv' de la ética se encuentra recogido explícita y nítidamente en muchas de sus más importantes obras. Por ejemplo, en **El hombre y Dios** señala que *"la moral en el sentido de valores, bienes y deberes sólo es posible fundada en 'lo' moral del hombre.*

83.GRACIA, Diego: "Presentación", en Xavier Zubiri **Sobre el sentimiento y la volición**. Alianza Editorial, Madrid 1992, p. 12.

Esta misma cuestión es propuesta en **Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri**. Labor, Barcelona 1986, Prólogo, p. X.

84.PINTOR-RAMOS, Antonio: **Realidad y Sentido**. cit. p. 39.

85.PINTOR-RAMOS, Antonio: **Realidad y Sentido**. cit. p. 39

Sólo hay bien moral porque el hombre es moral."(HD 207)⁸⁶

Esto nos conducirá a distinguir en nuestro análisis tres niveles, de modo semejante a lo que acontece en la intelección: el de volición primordial -momento protomoral-, el logos moral y el de razón moral.

Por último, ha de afirmarse el hecho de que la ética zubiriana está íntimamente ligada a su antropología. Es más, dice Aranguren que *"el plano en el que se mueve el pensamieto de Zubiri no es el de la 'razón práctica' o el de la 'moral como contenido' sino en el de la antropología como metafísica antropológica"*⁸⁷.

Si ser hombre es tener que autoposeerse, tener que hacerse cargo de la realidad en la que se halla incurso, y el hombre es una esencia abierta (y, por tanto, muchas de sus propiedades son adquiridas), ha de afirmarse que el hombre es físicamente una realidad moral.

Caben bienes y valoraciones sólo porque previamente el hombre es un ser moral, un ser que se va autoposeyendo por apropiación de posibilidades. No en vano, señalará Zubiri que *"la ética tendrá que decirnos, justamente, en qué consiste el carácter de la sustantividad humana integral y plenaria que queda en condición de buena respecto del hombre. Responder a esta pregunta es, digo, todo el problema de la ética"* (SSV 252). Por consiguiente, la lectura de **Sobre el hombre** y de **El hombre y Dios** (en su primera parte) son también obligado camino para entender el hecho moral.

Una vez aclarado el hecho del enraizamiento noológico de la ética zubiriana y habiendo

86.De igual manera encontramos otros textos semejantes en SE 160-161, PFHR 259...

87.ARANGUREN, José Luis L: 'Moral como estructura, como contenido y como actitud' en **ÉTICA Y ESTÉTICA en Xavier Zubiri**. Trotta, Madrid 1996, p.22

situado a Zubiri en el contexto de la historia pensamiento, es momento de abordar lo que constituye la piedra angular de la filosofía de Zubiri: la aprehensión primordial. De su análisis partiremos para poder así enfrentarnos rigurosamente al estudio del método como camino recorrido por la razón moral en tanto que intelección ulterior.

CAPÍTULO PRIMERO:

EL HOMBRE: REALIDAD MORAL

Pretendemos en este capítulo hacer una somera referencia a aquellas cuestiones metafísicas, noológicas y antropológicas necesarias para poder luego adentrarnos con rigor en la comprensión del método zubiriano. Queda todo lo que sigue supeditado a este fin.

Aunque resulta imprescindible partir de la descripción del acto intelectual, habida cuenta de que lo volitivo enraiza en lo intelectual, y consecuentemente deberemos referirnos al 'de suyo', al 'suyo' y a la co-actualidad de ambos momentos, prescindiremos de hacernos problema todo aquello que nos aparte de nuestro propósito.

A .-INTRODUCCIÓN: LA APREHENSIÓN PRIMORDIAL

"Pero la verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad"(IRE 15). En este primer hecho inconcuso sitúa Zubiri el basamento posibilitante de cualquier reflexión filosófica. También de la reflexión ética. Y, dado que, *"por la intelección estamos instalados ya irremisiblemente en la realidad"*(IRE 14), ha de recalcarse la primacía de la intelección respecto de la volición.

Antes de preferir, valorar o querer cualquier cosa¹ estamos aprehensivamente en la realidad, sentimos la realidad². Por esto, Zubiri no establece el fundamento de su filosofía ética desde un nivel puramente óntico ni tampoco desde un mero formalismo deontológico. El soporte de su posible moral normativa no se encuentra en un nivel premoral sino en algo anterior: en la aprehensión primordial.

La **aprehensión primordial** *"no es sólo un acto exclusivo y elemental de la inteligencia sino que es su acto radical"*(IRE 77). En este acto, clave de bóveda del sistema zubiriano, está ya dada la realidad quedando como buena, en su condición de buena (en la medida en que envuelven

1. Estamos **con** las cosas **en** la realidad. La intelección "es lo que nos sumerge forzosamente en las cosas mismas"(SE 58). Pero instalados con las cosas y en las cosas, donde estamos es **en la realidad**. En virtud de la apertura de la realidad toda intelección queda abierta a nuevas intelecciones. Se trata de que estamos instalados por las cosas en la realidad como **trascendentalidad**.

Aclaremos brevemente que lo **trascendental** es la realidad como 'de suyo'. La impresión de realidad es, a diferencia de su contenido, inespecífica justo porque trasciende sus contenidos. Tiene una estructura trascendental. **"La impresión de realidad es constitutivamente trascendental**. Al sentir intelectivamente cualquier cualidad estimulante, la inteligencia está abierta a las cosas-realidad y, por tanto, queda situada no sólo entre las cosas específicamente determinadas, sino **en la realidad**, esto es, allende toda especificidad, en la dimensión de lo trascendental, abierta, por tanto, no a cosas limitadas, sino a cualquier cosa"(SE 416).

2.Cfr. SAEZ CRUZ, Jesús: **La accesibilidad de Dios. Su mundanidad y trascendencia en X.Zubiri**. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995, pp. 32-37

respectividad a la realidad inteligente y volente³). Desde este horizonte es desde el que se podrá hablar de bienes y valores para, posteriormente, llegar a las normas.

Este primer nivel no es ya premoral sino, como indica Diego Gracia, **protomoral**⁴. Dicha **protomoral** debe ser cuidadosamente analizada porque va a ser tomada como '**sistema de referencia**' de la razón en su búsqueda de la verificación -de la **justificación**- para las preferencias concretas, para las elecciones u opciones concretas de la voluntad. Estas justificaciones son las que darán lugar a las normas morales. Y es que la aprehensión primordial se despliega en modos ulteriores de intelección⁵: **logos y razón**.

Estos modos ulteriores de intelección son necesarios porque la realidad aprehendida en aprehensión primordial es insuficiente en el orden de los contenidos.

Me propongo a lo largo de este trabajo profundizar en el método que Zubiri emplea para acceder a dichos contenidos.

Siendo la aprehensión primordial el fundamento protomoral de la ética según Zubiri, habrá que volver sobre ella por ver qué elementos nos aporta. Al partir Zubiri del acto de la aprehensión o

3.Cfr. SE 430

4.GRACIA GUILLÉN,Diego: **Fundamentos de Bioética**. EUDEMA, Madrid 1989, página 368.

Señala allí con precisión que "el orden [de la razón moral] es, pues, de la aprehensión de las cosas en tanto que bienes y valores (nivel ético o protomoral) a la construcción de una ética racional (nivel moral o normativo)"

Más adelante señala también que "Lo dado en la aprehensión no sólo no es premoral, sino que se trata de lo moral por antonomasia, raíz y fundamento de toda ulterior moralidad. No es moral pero tampoco es premoral; es, exactamente, protomoral. A partir de ello la razón ha de elaborar la moral normativa"(páginas 381-382). Justo esto último es el objeto del presente estudio. Por ello no podemos dejar de extendernos con cierta prolijidad en el análisis de dicha protomoral.

5.Cfr. IRE 275-279

intelección no pretende elaborar una nueva teoría del conocimiento ni tampoco una metafísica de la inteligencia sino la constatación de un hecho:

"Trátase, pues, de un análisis de los actos mismos. Son hechos bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere"(IRE 20).

Con esta postura, ya desde el comienzo de **Inteligencia y realidad**, se enfrenta Zubiri a la metafísica antigua y medieval, a la teoría del conocimiento de Kant y a la fenomenología, por sustantivar lo propio de la intelección (el 'darse cuenta') en forma de 'conciencia'. De todas formas, la filosofía zubiriana, como se irá viendo ahora, establece un fecundo diálogo con la fenomenología, que se constituye en referente constante de su reflexión.

En un punto primordial se separa Zubiri de Husserl: en la intelección no se da la unión de dos momentos, el objetivo, gozne de la gnoseología antigua, y el subjetivo, propio del idealismo, sino que se trata de un único acto. No se trata, por tanto, de la **unidad** de noema y nóesis sino de un 'estar'.

*"En la intelección me 'está' presente algo de lo que 'estoy' dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el 'estar'. El 'estar' es un carácter físico y no solamente intencional de la intelección. Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptivo sino real. Se opone a lo meramente intencional(...). La unidad de ese acto de 'estar' en tanto que acto es lo que constituye la **aprehensión**"(IRE 23)*

De este modo, en su crítica a la postura husserliana, descubre Zubiri dos primeros momentos en la aprehensión: el estar algo presente y el estar dándome cuenta. El acto de aprehensión de realidad es el acto en el que algo me está presente y me doy cuenta de ello. Y las cosas que están presentes lo están como siendo algo 'en propio' mientras que el estar dándome cuenta tendrá también un carácter físico: el ser 'de suyo suyo'⁶. En definitiva, *"la 'conciencia pura' cede el paso al 'sentir intelectual', en el que las cosas están presentes de modo 'físico' y no meramente 'intencional', actualizando su 'realidad' y no su 'sentido'"*⁷.

Fijémonos ahora en el momento del 'estar'. Este 'estar' es un momento físico: la intelección no es unidad de noema y nóesis sino **noérgica**, en tanto que estar presentes -actualización- de lo real y de la inteligencia sentiente. *Actualidad* es el estar noérgicamente presente lo real, *"estar, desde sí mismo, en tanto que real"* (IRE 218). Una primera consecuencia de esto es el hecho de que realidad e intelección sean congéneres⁸. En este sentido indica Pintor Ramos que *"Otros temas de la filosofía zubiriana (...), por importantes que se quieran, aparecen como prolongaciones de ese núcleo básico"*⁹. Resulta patente que esto es de máxima importancia para la ética. Veamos concretamente por qué.

6.Cfr. SH 110ss

7.GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de bioética**. cit. página 106.

8.Cfr. IRE 10. 'Inteligencia' y 'realidad' no son dos conceptos abstractos que se vinculan entre sí sino que toda intelección lo es 'de' realidad y realidad, como vimos, es lo aprehendido intelectivamente. Su relación es 'respectividad': "La actualidad intelectual, pues, se funda en primera línea de apertura, no de la intelección, sino de la formalidad misma de realidad"(IRE 143-144).

9.

PINTOR-RAMOS, Antonio: **Realidad y sentido**. cit. página 38

Ya se indicó que el sentir es un proceso fisiológico (cuyos momentos son suscitación, modificación tónica y respuesta) que está determinado por la aprehensión de lo suscitante. Pues bien, la estructura formal de esta aprehensión, que consiste formalmente en ser **impresión**, tiene tres momentos constitutivos que corresponden a la noesis, al noema y a la noergia¹⁰:

a) **Afección del sentiente por lo sentido**

b) **Momento de alteridad** por el que nos hace presente aquello que impresiona. Es la presentación de algo otro, de una **nota**.

c) **Fuerza de impresión** con que la nota presente en la afección se impone al sentiente. Por esta fuerza estamos poseídos por lo real sentido.

Esta fuerza de imposición es clave en la protomoral zubiriana porque es lo que liga la inteligencia y la voluntad inseparablemente. La inteligencia es lanzada, por la fuerza de la realidad, a realizar las posibilidades que le ofrece la realidad en orden a su completud. Y esta fuerza de la voluntad proviene de la propia realidad: *"Esta fuerza de imposición es justo el estar poseído por lo sentido"*(IRA 92).

Por otra parte, la nota, además de tener un determinado contenido, queda ante el sentiente de alguna manera. El modo de quedar no depende del contenido, es autónomo: se trata de la **formalidad**. La formalidad de lo real en el hombre es '**reidad**'¹¹. *"La formalidad de realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión. Es la cosa la que por ser real está presente como real. Realidad es 'de suyo'"*(IRE 58).

Por aprehender el hombre los estímulos en formalidad de realidad, está **despegado** de la

10.Cfr. IRE 31-34

realidad, puede responder o no ante ella. Es éste el 'lugar' por donde la inteligencia sentiente permite su 'posidentidad', es decir, lo que permite que el hombre tenga que habérselas con la realidad **para construir su realidad**. Es el lugar de anclaje de la ética en la noología.

Volveremos sobre ello, pero lo dicho hasta el momento deja patente que en la aprehensión encontramos tres momentos: la realidad, la intelección y la co-actualidad de ambas (como un estar presente desde sí mismo¹² en la aprehensión de intelección y realidad).

De lo expuesto hasta ahora se sigue que para entender la protomoral, habrá que analizar el 'de suyo', el 'suyo' y la relación noérgica -religante- entre ellos dos. Esto es lo que nos disponemos a hacer con las secciones dedicadas a la realidad, a la realidad personal y a la religación.

Nuestra pretensión, ahora, es la de apuntar aquellos aspectos básicos que permitan una adecuada comprensión de cómo lo ético arraiga en la aprehensión y no tanto una cumplida exposición de estas cuestiones tan centrales y, por otro lado, tan bien estudiadas de la filosofía de Zubiri. No pretendemos otro alcance en las páginas de este capítulo que el derivado de indicar aquellas cuestiones sobre la realidad, la persona (en cuanto realidad moral) y la religación de la persona a lo real que nos permitan entender adecuadamente la ética y, posteriormente, el método de la moral.

11.Cfr. IRE 57-58

12.Cfr. IRE 13-14)

B.- LA REALIDAD

1. Realidad: trascendentalidad y talidad

En la aprehensión primordial estamos instalados en la realidad porque la intelección es aprehensión de lo real. Y esto está sustentado por una de las tesis básicas de la filosofía zubiriana: la tesis de que inteligencia y realidad son congéneres¹³. Esto será lo que permita la deslogificación de la inteligencia¹⁴. Entender no es ante todo un acto de juzgar sino un acto aprehensivo.

Es ahora cuando debemos inmergirnos en una pregunta crucial: ¿qué es la realidad?. Zubiri repite insistentemente que *"real significa que los caracteres que lo aprehendido tienen en la aprehensión misma los tiene 'en propio', 'de suyo' y no sólo en función, por ejemplo, de una respuesta vital"*.(IRE 12). No se trata, por tanto, de algo allende lo aprehendido, de una zona de cosas, sino de lo aprehendido mismo, aprehendido 'en propio'. La realidad es lo más inmediato porque está accedido en el sentir. *"Realidad es un formalidad de alteridad de lo aprehendido sentientemente"*(IRE 191). La realidad es, pues, formalidad. Y formalidad en su actualidad: excede siempre de su contenido.

De este modo completamos lo dicho sobre la aprehensión en orden a señalar cuál es el punto nodal del pensamiento zubiriano: la realidad como formalidad y el acto de intelección como actualización de esta realidad.

13.Cfr. BAÑÓN, Juan: 'Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad' en *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. cit. pp. 78ss

14.BAÑÓN, Juan. *ibidem*. p.78

Pero la realidad no sólo es formalidad; toda impresión de realidad tiene también un contenido. Mientras que el contenido siempre está especificado, la formalidad de realidad es inespecífica. La inespecificidad de la formalidad de realidad constituye su **dimensión trascendental**. La formalidad de realidad trasciende todo contenido¹⁵

Trascendentalidad¹⁶ es el momento estructural según el cual algo trasciende de sí mismo. Lo que trasciende es la realidad. *"No nos saca de lo aprehendido sino que nos sumerge en su realidad misma: es el carácter del 'en propio', del 'de suyo'"*(IRE 115). La realidad rebasa el contenido. *"Este 'rebasar' intra-aprehensivo es justo la trascendentalidad"*(SE 115). El **trans** significa estar en la **aprehensión** pero rebasando su determinado contenido¹⁷. Así, lo aprehendido en tanto que real es **más** que lo que es por su contenido. El 'más' es la trascendentalidad.

Lo trascendental conviene a todas las cosas y notas, no siendo nada fuera de ellas. Es el momento radical de la cosa, por lo que ella es inteligible. Pero no es un momento conceptivo, como han señalado habitualmente la filosofía griega, medieval o moderna, sino un momento físico.

La realidad, en tanto que trascendentalidad, no es un absoluto en el que todas las cosas estuviesen, sino un momento de las propias cosas. Pero por ser 'más' que su contenido, la realidad se expande más allá de sí misma, está abierta a la realidad de otras cosas. Las cosas no 'participan' de la realidad sino que las cosas 'comunican' (con la realidad de cualquier otra realidad) y 'dan de sí'

15.Cfr. RR 26

16.Cfr. GRACIA GUILLÉN, Diego: **Voluntad de Verdad**. Labor, Madrid 1986, pp 179-182. También AISA, Isabel: 'De la posibilidad de perspectivas o niveles de la trascendentalidad. A propósito del orden trascendental en Xavier Zubiri' en *Thémata*, 4(1987), pp. 7-13

17.Excelente y paradigmático análisis de la trascendentalidad de la realidad dada 'en' impresión en SAEZ CRUZ, Jesús: **La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en Xavier Zubiri**. cit. pp. 267

su realidad. Esto explica que aprehendamos cosas actualizadas respectivamente, es decir, abiertas hacia otras cosas reales, lo cual es de máxima importancia porque el bien no se entenderá sino como siendo respectivo a la persona.

Por otra parte **talidad** es el contenido aprehendido como algo 'de suyo'. Pero *"no es mera determinación específica, sino que desempeña una función estructurante: es aquello según lo cual la cosa real tiene una estructura constitutiva"*(SE 456). Para entender mejor lo que significa el orden talitativo quizás convenga traer a colación lo que dice Zubiri a propósito de la función talificante de la esencia.

Así, señala Ferraz Fayos que *"la talidad tiene que ver con el contenido de las notas, primariamente de las notas esenciales(...). Pero las notas esenciales no son esenciales por razón de su contenido, sino por razón de su estado constructo; son 'notas-de'. Entonces, su contenido es también 'contenido-de' la unidad sistemática. El contenido como 'contenido-de' la unidad sistemática que es la esencia -y por extensión la cosa sustantiva- es la talidad"*¹⁸

Distinguimos, pues, dos momentos: el de contenido y el de formalidad, que se determinan mutuamente. Se trata de la 'unidad estructural de la impresión de realidad'¹⁹. No hay contenido por una parte y reidad o 'de suyo' por otra sino que ambos momentos se determinan mutuamente como perteneciendo a la misma estructura.

Pues bien, los momentos de contenido y la formalidad se envuelven mutuamente en la

18.FERRAZ FAYOS, ANTONIO: **Zubiri: el realismo radical**. Cincel, Madrid 1987, p.149. Cfr. IRE 123

19.Cfr. IRE 123

'función talificante'²⁰. La talificación es consecuencia de la mútua determinación de estas dos dimensiones.

No entraremos ahora en las funciones talificante y trascendental, porque nos llevaría por derroteros ajenos al interés directo de nuestro trabajo, pero debemos señalar, por la importancia que tendrá esto para en la ética, que se da una primacía de la realidad en tanto que 'de suyo', es decir, de la trascendentalidad, sobre el contenido²¹, lo cual se funda en el poder de lo real.

De todo lo anterior colegimos que, sin salir de la aprehensión, nos hemos encontrado lo 'otro' que la propia aprehensión. Pero esa realidad que se da en la aprehensión no se reduce a darse en aprehensión sino que se hace presente algo que no es mío. Es 'suyo', reposa en sí, no en la aprehensión. *"Y a esto que, no siendo mío, está sin embargo inmediatamente dado en mi aprehensión de 'esta' cosa como siendo suya, es a lo que Zubiri denomina 'realidad'"*²².

Por otra parte, el 'de suyo' es un momento común a la intelección sentiente y a la cosa real²³. Pero en la misma intelección se actualiza la persona misma como 'suyo': *"En la aprehensión el hombre aprehende las cosas como 'de suyo' y la propia realidad humana como 'suyo', es decir, como persona. El hombre es un 'de suyo' que además es 'suyo'. En tanto que de suyo es 'realidad', y*

20.Cfr. SAEZ CRUZ, Jesus: **La accesibilidad de Dios: su mundanidad y trascendencia en X.Zubiri**. cit. pp. 55-61.

21.Cfr. RR 35-36.

22.BAÑÓN, Juan: 'Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad'. En **Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri**. cit. p. 99.

23.Cfr. IRE 193

*en tanto que suyo es 'persona'*²⁴.

Además, y esto será de capital importancia, en la aprehensión el hombre se aprehende como religado a esta realidad. Recordemos que la obligación se funda en la religación.

2. La realidad como nuda realidad, como fuerza y como poder.

Expondré en este punto los tres momentos formales de la realidad: nuda realidad, forzosidad y poderosidad. Antes de abordar cada uno de ellos hemos de descubrir de dónde obtiene Zubiri estos tres momentos formales. Además, para entender cómo la realidad nos puede obligar desde el punto de vista ético y cómo el hombre, instalado en la realidad, está proyectado sobre sí, es preciso previamente desvelar los momentos estructurales de la realidad, entendida ésta como formalidad de lo aprehendido, como algo 'de suyo'. ¿Qué es la *formalidad* a la que se refiere Zubiri?. La formalidad es un momento común a la cosa presente en la intelección como 'de suyo' y a la intelección de la cosa. Se trata de una actualidad común, de la coactualidad de la realidad de lo aprehendido y de la aprehensión de lo real. El 'de suyo' supone, en esta coactualidad, la anterioridad formal de lo aprehendido respecto del acto de aprehensión. Por consiguiente, esta coactualidad no resta radicalidad a la realidad, pues es el 'de suyo' lo que fundamenta el momento intelectual.

Podría caerse en el error de identificar el 'de suyo' con el allende la impresión. Sin embargo, no es así; el 'de suyo' es de la cosa en la intelección²⁵. El 'de suyo' es un *prius* de la cosa respecto de la aprehensión, y este 'de suyo' es más que el contenido al que está abierto.

24. GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de bioética**. cit. página 373.

25. Cfr. IRE 58,

Pues bien, este 'de suyo' está **trascendentalmente abierto como nuda realidad, como fuerza y como poder**: *"Este 'de suyo' tiene a su vez tres momentos formales distintos. Tiene un momento según el cual la cosa es lo que es 'de suyo' en y por sí misma como es. Es lo que llamo nuda realidad(...). Tiene también aquel momento que expresamos en español cuando decimos que tal o cual cosa ocurre, o tiene que ocurrir por la fuerza de las cosas. (...) Pero además el 'de suyo' tiene el momento de poderosidad. La realidad de lo real es, según decía 'más' que su contenido talitativo. Este 'más' significa que la realidad domina sobre su contenido"*(HD 27).

De esta manera, hemos llegado a los tres momentos formales de la realidad. Me referiré brevemente al primero de ellos.

a) La nuda realidad.

Cuando en **Inteligencia y realidad** habla Zubiri de 'nuda realidad' lo hace al hilo de los modos de presentación de lo real modalizado en los diversos sentires. En este sentido señala que *"en el tacto (contacto y presión) la cosa está presente pero sin eidos ni gusto: es la nuda presentación de la realidad"*(IRE 101)²⁶. Pero como todos los modos de sentir se recubren, el 'de suyo' como mera presencia es la nuda realidad en la aprehensión primordial²⁷. Esta aprehensión

26.Cfr. IRE 103,107,112

27. Es digno de mención el hecho de que en **Inteligencia y realidad**, al hablar de la formalidad de realidad y señalar que por ser 'de suyo' la cosa es 'más' que sus notas y que, por tanto, "la realidad es formalidad abierta"(IRE 196), indica que la realidad es respectiva, y así la realidad es forzosidad y poderosidad, pero no menciona en ningún lugar la 'nuda realidad'. De hecho termina diciendo que "estos tres momentos, 'de suyo', fuerza, poder, competen a toda concepción de realidad"(IRE 199). Posiblemente sea porque identifica el 'de suyo' con la nuda realidad, tal y como indica en otro lugar :[La nuda realidad]"No es algo idéntico al 'de suyo' pero en el curso del trabajo, por razones obvias, he tomado como sinónimos 'de suyo' y nuda

primordial o '*nuda intelección*'(IRA 87) lo es de la realidad como mera formalidad de lo sentido. Por eso ,"*en la primordial impresión de realidad, la inteligencia siente la realidad como nuda formalidad*"(IRA 88). Zubiri llama a esta aprehensión '*nuda intelección*' porque nos instala, reteniéndonos, en la realidad de modo que en los modos ulteriores de intelección no salimos nunca de ella.

Por otra parte, nuda realidad, en tanto que es lo meramente presente, se distingue de la realidad actualizada en el juicio y, sobre todo se distingue de la realidad inteligida por la razón, es decir, de la '*realidad-fundamento*'²⁸. Se trata de lo que los griegos concebían como naturaleza.

Zubiri se apresura a destacar que "*el predominio de la nuda realidad constituyó el orto de nuestro saber.(...) Nuestro saber, afincado en la nuda realidad, ha olvidado los otros dos momentos de forzosidad y poderosidad. Urge recuperarlos*"(HD 28-29)²⁹.

Como pronto comprobaremos, esta urgencia es especialmente relevante en el ámbito ético. Por ello, cumple tener muy en cuenta en lo sucesivo los otros dos momentos: forzosidad y poderosidad. Pasemos ahora al segundo momento formal de la realidad: la forzosidad.

realidad"(HD 27)

28.En la razón, "'la' realidad, en efecto, está aquí actualizada, nos está presente, no como lo están 'las' realidades, es decir como **realidad-objeto**, sino que está actualizada y nos está presente en sí misma y formalmente como **realidad-fundamento**.(...) La realidad, no está actualizada ahora ni como **nuda realidad** ni como **realidad-objeto**, sino que está actualizada fundamentalmente"(IRA 47)

29.En varios lugares insiste Zubiri en el hecho de que en la Historia la Filosofía se ha considerado básicamente la realidad como '*nuda realidad*' con olvido de los otros dos elementos inseparables del de nuda realidad. Por ejemplo: "*Los tres momentos de la impresión (afección, alteridad, fuerza de imposición) se han dislocado en la filosofía moderna. Y este dislocamiento falsea la índole de la impresión de realidad*"(IRE 65-66)

b) La forzosidad de lo real

La impresión de realidad consta de tres momentos estructurales: afección, alteridad y **fuerza de imposición**. Pero como la impresión lo es de realidad, la fuerza de imposición es la **fuerza de la realidad**. Por tratarse de formalidad de realidad, y no de mera estimulidad, lo real ya no es mera independencia objetiva, sino 'de suyo', de modo que la alteridad se impone como fuerza de la realidad³⁰. □Cuál es esta fuerza de la realidad?. Zubiri sostiene que es la respectividad³¹ la realidad a su propio contenido en cuanto abierta trascendentalmente³².

Esta capacidad de la realidad para imponerse explica la necesidad de aprehensiones ulteriores, del despliegue de la impresión de realidad y del hecho de que la propia realidad esté ratificada en la impresión, de modo que *"no poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad"*(IRE 242).

Por último explicaré lo que Zubiri entiende por poderosidad, que es el tercer momento formal de la realidad.

30.Cfr. IRE 63

31.Cfr. nota 59

32."La realidad es formalidad abierta. Por esto la realidad es constitutivamente respectiva. En su virtud cada cosa por ser real está desde sí misma abierta a otras cosas reales. De ahí la posible conexión de unas cosas con otras. Que exista esta conexión es un hecho, y solamente un hecho. Pero lo que no es un hecho, sino una intrínseca necesidad metafísica es que si tal conexión existe se halle fundada en la respectividad. Según esta línea de la apertura trascendental, el momento de realidad cobra un carácter especial: es lo que llamamos en lenguaje vulgar 'la fuerza de las cosas, y que consiste en la fuerza de imposición de lo real.'"(IRE 196-197)

c) Poderosidad de la realidad.

La realidad es poder en tanto que momento del 'de suyo'. En primer lugar, el momento de formalidad del 'de suyo' domina sobre el contenido, es reificante. Por otra parte, es un momento por el que la cosa *"lo que es 'de suyo' es formalmente 'suyo' y hace 'suyo' todo cuanto adviene a la cosa: es suidad"*(IRE 198). En definitiva, *"poder metafísico es la dominancia de lo real en tanto que real"*(IRE 198) de modo que las cosas vehiculan el poder de lo real.

Tan importante le parece a Zubiri este momento de la formalidad de lo real que llega a dedicarle un apéndice en *El hombre y Dios*³³ en el que, tras repetir que poder es dominancia de lo real, señala que esta dominancia lo es en dos líneas distintas: por una parte las cosas son poderosidades reales y por otra parte la poderosidad de la realidad en cuanto tal.

Descubrimos ahora un punto crucial para entender posteriormente la protomoral: el poder de lo real en cuanto real *"es fundamento, la fundamentalidad, de mi realidad personal"*(HD 89)³⁴. El poder de lo real es, por consiguiente, la dominancia por la que la realidad se apodera de mí para que realice mi vida, para que, optando entre posibilidades, vaya adquiriendo una forma de realidad. □ Nos inmergimos de lleno en la ética zubiriana!. El hombre es un animal moral porque debe realizar su vida apropiándose de posibilidades. Pero es que **no tiene más remedio que hacerlo**: el poder de lo real le domina pero también 'le confiere' poder para dominar sobre las cosas (de modo que, enfrentado a la totalidad de la realidad pueda o no, en función de su voluntad, apropiarse de las posibilidades que le ofrecen las cosas)³⁵.

33.HD 89ss

34.La negrilla es nuestra, no de Zubiri.

35.Estar suelto de la realidad pero a la vez ser dominado por la realidad, es a lo que se refiere Zubiri al señalar que el hombre es un **'absoluto relativo'**. Por una parte el hombre está implantado en la realidad, dominado por ella, pero por otra parte, como ser viviente, es independiente del medio. Esta independencia

Las cosas le ofrecen al hombre posibilidades para realizarse por el poder de lo real. *"Pero el no identificarse este poder de lo real con las cosas mismas manifiesta que entre ellas y aquel poder hay una precisa estructura interna. Y esta estructura es a lo que llamo 'fundamento' "*(HD 375). El poder de las cosas no es sino el acontecer del **fundamento** en ellas. Esto nos lleva a preguntarnos qué es la fundamentalidad de lo real y cómo se hace el hombre apoyado en esta fundamentalidad.

en el hombre es estar suelto de la realidad, es absoluto. Sin embargo, su realidad es cobrada, el hombre es una tarea para sí mismo, tiene que hacerse fundamentado en las cosas reales. Es relativo. Cfr. HD51-52, 56, 59-60, 79-83, 372ss

Esta cuestión nos llevará también a otra de gran importancia en nuestras reflexiones: "La forzosidad con el que el poder de lo real me domina y me mueve inexorablemente a realizarme como persona es lo que llamo apoderamiento. El hombre sólo puede realizarse apoderado por el poder de lo real. Y a este apoderamiento es a lo que he llamado **religación**. El hombre se realiza como persona gracias a su religación al poder de lo real"(HD 373-374)

No habría obligación moral si previamente no hay religación (base principal de la discrepancia de Zubiri con Kant: el deber no se sustenta por sí sino es porque la realidad religa, obligándonos y convirtiéndonos en seres deudores).

3) La fundamentalidad de lo real : la realidad como última, posibilitante e impelente.

Tras analizar la formalidad de lo real como momento común a la cosa presente en la intelección como 'de suyo' y a la intelección de la cosa y detenemos en el 'de suyo' como un *prius* de lo real aprehendido respecto de la aprehensión, descubrimos que este 'de suyo' es más que el contenido al que está abierto. Y está abierto, según vimos como nuda realidad, como fuerza y como poder. Este poder es la fundamentalidad de la realidad personal.

Nos proponemos en este apartado el estudio de dicha fundamentalidad de lo real.

En efecto, el momento formal de realidad es 'más' que el momento de talidad. La cosa real es un momento de 'la' realidad. La realidad no es el continente de las cosas, "*un piélago en el que están sumergidas las cosas*"(HD 98). La realidad es más que la cosa pero en ella misma. □Cómo puede ser?. La cosa, nos remite a la realidad 'simpliciter'. Pues bien, "*la realidad 'simpliciter' y verdadera no es, pues, toda la realidad propia, sino la última y radical realidad fundante de todo lo que es real 'en' algo*"(SE 123).

Aquello a lo que nos remite la cosa no es algo allende la cosa, sino un momento real 'en' la cosa. "*Al inteligir, pues, la cosa en su fundamentalidad, es ella misma la que nos 'remite' o no nos remite, o nos remite de un modo más bien que de otro a dicho fundamento*"(SE 199)".

Llegados a este punto, y para profundizar en esta fundamentalidad de lo real, pasemos del nivel ontológico en el que estamos situados al noológico.

a) La intelección como búsqueda de fundamento

Desde este punto de vista, la realidad no se agota en ser inteligida. El fundamento de la verdad³⁶ es la cosa real. Pero la cosa real no se agota en ser fundamentante de la verdad. De esta manera, la cosa real está actualizada de modo que *"ella misma 'remite' formalmente desde la actualidad intelectual a su propia realidad; esto es, se halla actualizada en y por sí misma como remisión y, por tanto, esta reduplicación, es un acto que se da en la inteligencia"*³⁷.

¿Qué significa esto?: que la intelección es exigencia de búsqueda. ¿Búsqueda de qué?: de fundamento. De ahí la importancia de esta cuestión. Y esto es precisamente lo que en su libro **Inteligencia y Razón** conceptualizaba Zubiri como conocimiento. El conocimiento es, ante todo, una intelección, una aprehensión de algo como real. Esta intelección tiene un momento individual y uno campal: la cosa real nos lanza allende el campo, al mundo como **fundamento** de lo que es la cosa real campal. Llegamos así a una primera conclusión: **en cuanto fundamento, la realidad extracampal es realidad profunda.** ¿Qué significa en este contexto **fundamento**? *"Fundamento es todo aquello que determina desde sí mismo, pero en y por sí mismo, a lo fundado en lo fundado mismo"*³⁸.

36. Recordemos que, para Zubiri, el primer momento de la verdad es ser actualización de la cosa en la inteligencia (Cfr. SE 112-114).

37. SE 117

38. IR 161

b) Las intelecciones ulteriores

Pero, ¿por qué necesitamos ulteriores intelecciones?, ¿por qué hemos de lanzarnos a la búsqueda del fundamento?: ha de haber conocimiento por la deficiencia de la intelección sentiente de la realidad. *"La intelección plenaria de la realidad, es decir, su plenaria actualización, haría radicalmente innecesario por impropio el ser conocimiento"*³⁹. Por consiguiente, **conocer** es una expansión de la intelección: es actualización en búsqueda⁴⁰.

Sin embargo, la gnoseología clásica ha interpretado este ir allende como ir fuera de la cosa. Se ha pensado que el fundamento está fuera de la cosa. Pero, según Zubiri, *"en la intelección la cosa real remite formalmente en y por sí misma a su propia realidad como a un 'prius' respecto de la intelección"*(SE 118). No salimos, pues, de la cosa. Hay un positivo quedar en lo que la cosa realmente es⁴¹. La cosa nos retiene en ella. Es la verdad real a la que ya hemos hecho referencia. Pero esto no es todo: se impone una **'intelección ulterior'**: el conocimiento. La cosa nos retiene y nos remite a su fundamento.

"Si referimos intelectivamente una cosa que nos es dada a eso que llamamos 'fundamento', nos encontramos ante todo con que es la cosa misma la que nos descubre un carácter real intrínseco suyo, a saber, su respectividad a aquel fundamento"(SE 198). Por consiguiente, este fundamento, nos descubre la respectividad de lo real. Como vimos, esta respectividad es algo dentro de la cosa, es 'condición metafísica' de la cosa. Es la condición sobre la que descubrimos intelectivamente que se apoya la cosa. Esto es lo que se cumple en la intelección ulterior.

39.IR 163

40.Cfr. IR 163

41.Cfr. SE 118

c) Realidad-objeto y realidad-fundamento

Para aproximarnos a lo que sea la realidad-fundamento la tenemos que distinguir de la realidad-objeto en tanto que dos ámbitos de actualidad⁴². Para ello tenemos que volver a las intelecciones ulteriores⁴³. En la intelección primordial la cosa nos es dada como nuda realidad, como algo que está ahí, ante mí. Pero el objeto no es sólo esto. La cosa real campal se actualiza como objeto, como algo que está ante mí actualizada sobre el fondo de la realidad fundamental, algo ante mí que remite hacia un fundamento. El objeto nos abre al mundo como ámbito de

42.Cfr. HD 254-255

43. Entender es tener ante nuestra mente lo real. Entender, por tanto, es actualizar. Pero hay distintos modos de actualización porque la impresión de realidad es trascendentalmente abierta. La apertura es de la cosa real a su contenido y a la realidad de otras cosas.

□Y qué es lo que determina que existan otros modos de intelección?: lo real trascendentalmente abierto en 'hacia'.

La aprehensión de la cosa real como algo previo a su modalización ulterior es un modo propio de intelección: la **aprehensión primordial de realidad**. Pero caben luego aprehensiones ulteriores."Uterioridad consiste muy concretamente en entender qué es 'en realidad' lo ya aprehendido 'como real'"(IRE 266).

Los modos ulteriores de intelección son necesarios, riquísimos, pero puro sucedáneo ."Sólo porque es insuficiente la aprehensión de algo como real es por lo que tenemos que entender lo que eso real es en la realidad"(IRE 266). En cuanto aprehensión de la realidad, la aprehensión primordial es la más rica. Los demás modos ulteriores son intelecciones de lo real referidos a la aprehensión primordial. Las aprehensiones ulteriores son expansión de lo real aprehendido en la aprehensión primordial.

Estos modos de ulterioridad son dos:

En primer lugar, la apertura de la cosa aprehendida a otras cosas reales. Decimos entonces que, cuando una cosa real está actualizada respectivamente a otras cosas reales, la cosa se halla en un **campo de realidad**. Entender lo que una cosa es **en realidad** es entenderla como momento de campo de realidad. El momento campal es intrínseco a la cosa. Esta intelección es el **Logos**.

Pero también puede estar abierta a 'la' realidad, al mundo. Entonces es entender la cosa como momento del **mundo**. Todo lo real es un momento de 'la' realidad. De ahí la unidad de la realidad. Esta intelección es la **Razón**.

fundamentalidad⁴⁴. Lo campal nos remite a lo profundo, a la realidad-fundamento. Mientras que el objeto es lo real puesto sobre la realidad profunda (en 'ob'⁴⁵), la realidad no está puesta sino fundamentando (que es su modo propio de ser real). La realidad-objeto es 'aquende' mientras que la realidad-fundamento es 'allende'(siendo los dos igualmente reales, es decir, 'de suyo').

d) La fundamentalidad acontece en la religación

Dos cuestiones nos proponíamos tratar. Primera qué fuese la fundamentalidad de lo real. Segundo, cómo se fundamentaba el hombre en la realidad. Y sobre esto señalábamos que el poder de lo real es el fundamento de la propia realidad personal. ¿Qué es lo fundante? *"Lo fundante es el poder de lo real"*(SH 92). Y no se trata de una relación del hombre con el poder de lo real sino que es un momento formalmente constitutivo de la propia realidad personal. Es más, se es una realidad personal gracias a ese apoderamiento. Por este apoderamiento el hombre se encuentra lanzado a tener que determinar qué forma de realidad adopta. *"Esta determinación es justo lo que constituye la volición"*(HD 104). Y es apoderamiento que, paradójicamente, deja al hombre suelto frente a la realidad es la **religación**: *"religados al poder de lo real es como estamos apoyados en él para ser relativamente absolutos"*(HD 92)⁴⁶. Veremos más adelante con más detenimiento qué es religación. Por ahora bástenos con constatar que *"la fundamentalidad acontece en la religación al poder de lo real"*(HD 94)⁴⁷.

44.Cfr. IRA 201

45.Cfr. IRA 177, 198ss

46.Sobre la religación, en nuestro contexto, puede resultar muy relevante la lectura de Ignacio Ellacuría: 'La religación, actitud radical del hombre. Apuntes para un estudio de la Antropología de Zubiri' en *Asclepio* XVI, (1964).

47.Cfr. HD 128

Señala Zubiri que esta religación al poder de lo real es **manifestativa del poder de lo real, es enigmática y el hombre tiene experiencia** de ella⁴⁸. Fijémonos brevemente en este último aspecto por su implicación el lo que será el método de la moral: el hombre tiene experiencia del poder de lo real. Experiencia, en el sentido preciso en el que lo emplea Zubiri, es '*probación física*'(HD 95). Y el hombre 'prueba' la realidad para apoyarse en ella en orden a realizarse. Para ello, algunas notas de la realidad son inteligidas como posibilidades para la propia realización. Experienciar, como veremos, es insertar esas posibilidades en mi persona por ver si me plenifican. "*Es la probación de la inserción de la ultimidad, de la posibilitación y de la impelencia en mi propia realidad*"(HD 95).

e) Momentos de la fundamentalidad

Comencé diciendo que el hombre está instalado en la realidad. Y lo está por poseer una inteligencia sentiente. Por la inteligencia sentiente estamos con las cosas en la realidad de modo que la realidad es necesario apoyo para que el hombre haga su vida. Y hemos dicho que el hombre se apoya en la realidad en cuanto que es fundamento. Pero esta fundamentalidad lo es de tres maneras:

- a) Como **ultimidad**. La realidad "*es el apoyo último*" de todas las acciones del hombre⁴⁹.
- b) Como **posibilitante**. La realidad como fundamento es lo que posibilita todos las posibilidades del hombre en orden a su plenitud '*in fieri*'.

48.Cfr. HD 95

49.Cfr. HD 82

c) Como **impelencia** por cuanto que obliga al hombre a accionar. *"Impele, velis nolis, a esbozar un sistema de posibilidades entre las que el hombre tiene que optar y que constituyen la última instancia de su propia realidad"(HD 83)*

Por consiguiente, la realidad como fundamentalidad es aquello **en** lo que el hombre vive, **desde** lo que vive y **por** lo que vive.

C - LA REALIDAD PERSONAL

En Zubiri, el orden de la moralidad pende del orden antropológico. Hay moralidad porque el hombre es una realidad moral. Lo moral pende de lo personal. De ahí la importancia de hacer una pausada reflexión sobre la personeidad en Zubiri en lo que a la cuestión ética se refiere.

Hemos de destacar, en primer lugar, la enorme importancia dada por Zubiri a lo largo de toda su obra a la cuestión de la persona, tomado y retomado en cursos y escritos⁵⁰. Iremos viendo la imbricación de las cuestiones éticas con las que hacen referencia a la persona. Y para elaborar su concepto de persona, no recurre Zubiri ante todo a los autores contemporáneos que trataban este tema⁵¹ sino que retoma la tradición medieval pues, a juicio de Zubiri, es la que con más rigor se trata esta realidad⁵².

50. Además de las referencias básicas a la persona en *Sobre el hombre* (passim) o en *El hombre y Dios* (primera parte) que a su vez compilan y retoman el material de numerosos cursos y conferencias, aparece ya el tema de la persona como tal en escritos como:

.-'En torno al problema de Dios' (1935) después compilado en *Naturaleza, Historia, Dios*. (Editora Nacional, Madrid 1944 así como en las reimpresiones y ediciones posteriores).

.-'El problema del hombre'(1959) reeditado en *Siete ensayos de Antropología filosófica* (Ed. de Germán Marquín Argote, Ed. Universidad de Santo Tomás, Bogotá 1982)

.-'El hombre, realidad personal': *Revista de Occidente*, 1(1963),pp. 5-29.

.-'El hombre y su cuerpo': *Asclepio*, 25(1973)

.-'La dimensión histórica del ser humano' en *Realitas I*. Trabajos 1972-1973. Seminario Xavier Zubiri. Sociedad de Estudios y publicaciones, Ed. Moneda y Timbre.

51. Si el de Zubiri es considerado como un personalismo (tal y como lo propone, por ejemplo, Agustín DOMINGO MORATALLA en *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*. Cincel, Madrid 1985), hay que reconocer que, a diferencia de los de Buber, Mounier o Lévinas, se lleva a cabo una radical fundamentación metafísica de lo que sea la persona. De ahí su fecundidad hermenéutica y su complementariedad respecto de las aportaciones de los demás personalistas.

52. Sobre las raíces históricas del concepto zubiriano de persona puede consultarse el primer capítulo del trabajo de Blanca Castilla y Cortázar: *NOCIÓN DE PERSONA EN XAVIER ZUBIRI. Una aproximación al género*. Rialp, Madrid 1996.

En este trabajo analiza la presencia explícita de la patrística griega (tan cara para nuestro filósofo), de Boecio, Tomás de Aquino o Ricardo de San Víctor en la elaboración zubiriana del concepto de

Será desde esta perspectiva desde donde, como veremos, caracterizará la personeidad como suidad, como autopropiedad, como absoluto relativo, como esencia abierta y como realidad moral.

Nos proponemos a continuación presentar lo dicho por Zubiri sobre la persona en función de lo que necesitamos para abordar más tarde el método moral.

En concreto, atenderemos a

- 1.- La persona como sustantividad que tiene propiedades por apropiación (por lo que es una realidad moral).
- 2.- Al hombre como viviente y animal de realidades, enfrentado intelectiva y volitivamente a lo real.
- 3.- Como absoluto relativo, por lo que estando frente a la realidad, tiene menester de ella, de apoyarse en ella, para poder realizarse.
- 4.- La persona como esencia abierta. Los otros se muestran como ultimidad, posibilitantes e impelentes de la realización personal.
- 5.- Apoyado en todo lo anterior se concluye en la persona como realidad moral.

persona.

Sobre el origen del concepto de persona, en lo que atañe a nuestro estudio, he consultado:

.-GRACIA GUILLÉN, Diego: 'Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás' en **Cuadernos Salmantinos de filosofía**, 11 (1984),

.-DÍAZ HERNÁNDEZ, Carlos:

*'Persona' en **10 palabras clave en Ética**. Adela Cortina (directora). Editorial Verbo Divino, Estella 1994.

***Para ser persona**. Instituto Emmanuel Mounier, Las Palmas 1993.

.-ALVAREZ TURIENZO, Saturnino: 'El cristianismo y la formación del concepto de persona' en **Homenaje a Xavier Zubiri**, ed. Moneda y crédito, Madrid 1970.

.-MORENO VILLA, Mariano: **El hombre como persona**. Caparrós, Madrid 1995.

1) La sustantividad humana⁵³

Si descubrir cómo las dimensiones reales de dominancia y forzosidad son de capital importancia a la hora de entender dónde radica la fuerza de la obligación moral y cómo el hombre tiene poder para apoderarse de la propia realidad, no menos importante es analizar un segundo elemento: **el por qué el hombre es realidad moral**. Esta cuestión está en íntima relación con la anterior, puesto que la volición, al igual que la afección, radica en la intelección, y la apropiación de posibilidades sólo es posible por la religación. Por consiguiente, hemos de analizar, en un primer momento, cuál es el lugar y significado de la inteligencia en el hombre como animal de realidades. Luego, habrá que ver cómo el hombre se apoya en la realidad para realizarse pero, a la vez, está suelto de la misma realidad. Desde ahí se entenderá su condición de esencia abierta.

Son estas constataciones las que explican que el hombre sea una realidad moral. Analicemos cada uno de estos aspectos por separado. Pero antes, cumple señalar, siquiera someramente, que la persona es, ontológicamente, una **sustantividad**⁵⁴, es decir, "*suficiencia en el*

53. La cuestión de la sustantividad persona está especialmente estudiado en un interesante y novedoso trabajo de Blanca Castilla y Cortázar: *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Rialp, Madrid 1996, pp.113-144.

54. **Sustantividad** es la unidad constitucional de notas como momentos concatenados e posicionalmente interdependientes. La sustantividad es el sistema mismo. "Las dimensiones de la cosa real no son sino dimensiones o respectos formales de la actualidad de la sustantividad en sus notas: en la riqueza, en la solidez y en el estar siendo lo que se actualiza es la realidad simpliciter de algo, esto es, la realidad sustantiva. La realidad esenciada es, pues, la realidad sustantiva"(SE 147).

a) **Las notas de la sustantividad**. Pueden ser de carácter aditivo o bien pertenecer al sistema en cuanto tal sin poder distribuirse entre sus componentes. Estas propiedades sistemáticas pueden ser del mismo carácter que las propiedades de sus componentes o bien que la unidad de los elementos determine propiedades sistematicas de carácter funcional. Una mezcla es aditiva. La combinación, por contra, produce algo nuevo. Pero, además, hay sistemas cuyo funcionamiento es una verdadera innovación, como en el caso e los organismos.

orden constitucional"(SE 157), una estructura unitaria de notas. Las notas no son sino actualización física de la suficiencia constitucional de la sustantividad.

Mucho se cuidó Zubiri de distinguir su concepto de sustantividad respecto del de substancialidad pues, *"además de las propiedades formales que emergen 'naturalmente' de las substancias que la componen, la sustantividad humana tiene otras cuya raíz no es una 'emergencia' sino una 'apropiación': la apropiación de posibilidades."*(SE 159). De esta manera, como en seguida veremos, no está 'por-debajo-de' sus propiedades sino 'por-encima-de-ellas'. Se entiende ahora más aquilatadamente lo que significa que la persona sea una realidad moral. Frente a los griegos, que no repararon en que las propiedades de algo pueden ser por 'naturaleza' o por 'apropiación', la **realidad moral** es aquella realidad que tiene propiedades por apropiación.

A modo de introducción de lo que inmediatamente vamos a señalar, podemos indicar que la sustantividad humana es una unidad primaria de dos subsistemas: 'psyché' y 'organismo'. Todas las notas de la sustantividad humana, sean psíquicas u orgánicas, son notas-de todas las demás (por eso forman un sistema primario y tienen suficiencia constitucional). Estas notas hacen que el hombre esté implantado en la realidad como viviente, como sentiente y como inteligente. Esto último es lo que permite que el hombre sea un animal de realidades⁵⁵.

b) La razón formal de la sustantividad. La sustantividad envuelve un carácter de suficiencia por ser un sistema clausurado, con sus notas constitucionales. La clausura confiere a la unidad del sistema el carácter de totalidad. Esta totalidad pertenece a la unidad, no al conjunto de las notas. La cosa actúa como un todo. Pues bien: "de esta unidad primaria en cuanto actualizada en notas constitucionales que forman 'ab intrínseco' una totalidad, esto es, en cuanto unidad totalizante y totalizada, decimos que es una unidad que posee suficiencia constitucional."(SE 153). "La suficiencia constitucional es la razón formal de la sustantividad"(SE 153)

2. El hombre como viviente y como animal

Ante todo, la antropología zubiriana descansa en una constatación radical: el hombre es un animal de realidades. El hombre *"es una realidad a cuyas dimensiones todas pertenece intrínseca y formalmente la animalidad"* (SH 47).

En cuanto animal, el hombre está entre cosas que modifican su equilibrio dinámico (suscitación), le modifican el tono vital (afección) y le impelen a dar una respuesta (respuesta). Este esquema de suscitación, afección y respuesta es lo que constituye la acción animal.

Este comportamiento está en función de sí mismo, de su autoposición. Pero en el hombre, este esquema suscitación-respuesta descansa en la manera en que tiene de enfrentarse con las cosas, en el modo que tiene de habérselas con las cosas: se trata de la **habitud**⁵⁶. La habitud es lo que permite toda acción. Y el modo de quedar las cosas en función de una habitud es la **formalidad**.

Pues bien: en el hombre, lo que le suscita, afecta y le impele a responder no es aprehendido como mera estimulidad como en el animal sino como realidad. Así, la aprehensión será intelección sentiente, la afección sentimiento afectante y la tendencia a la respuesta **voluntad tendente**.

Al igual que suscitación, afección y respuesta no eran tres acciones sino tres momentos de una misma acción, intelección, sentimiento y voluntad son tres momentos de la misma acción en la que el hombre se enfrenta con la realidad con vistas a su autoposición⁵⁷.

Zubiri señala además que **el hombre es un viviente** y, como todo ser vivo, *"está constituido*

56. Un estudio de los estratos de suscitación-respuesta, habitud-formalidad y estructura de la sustantividad humana se encuentra con gran claridad en CASTILLA Y CORTÁZAR, Blanca: **Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género**. Rialp, Madrid 1996, pp. 77-88.

57. Cfr. SH 17

por una cierta independencia del medio, y un control específico sobre el"(HD 30). Pues bien, "en el caso del hombre, estas dos dimensiones, a saber, independizarse del medio, enfrentándose de una cierta manera con él, y habérselas con el medio y consigo mismo para controlarlo, se adscriben a dos funciones específicas suyas: enfrentarse con la realidad de las cosas y de sí mismo, en tanto que realidad, es justo la misión e la inteligencia; habérselas con ellas y consigo mismo en tanto que realidad, es la voluntad"(SSV 22).

Queda así patente que la manera de enfrentarse el hombre con la realidad, la habitud, pende de la estructura de su sustantividad. Como ya dijimos, inteligir es aprehender las cosas como reales, como siendo 'de suyo'⁵⁸. Y esto hace que los tres momentos del sentir -estimulación, afección y

58. Conviene recordar, llegados a este punto, unas nociones básicas recogidas por Zubiri en **Inteligencia Sentiente**. Inteligencia y realidad sobre la intelección.

*"**Inteligir** consiste formalmente en aprehender lo real como real y **sentir** es aprehender lo real en impresión"(IRE 12). "La intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente"(IRE 13). "La **intelección**(...) es un físico "estar". Intelección no es acto de una facultad ni de una conciencia, sino que es en sí misma un acto de aprehensión. La **aprehensión** no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy dando cuenta de que algo me está presente"(IRE 23).

*"El acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad"(IRE 13). "La intelección tiene distintos **modos**, esto es, hay distintos modos de la mera actualización de lo real"(IRE 14). No son diversas actualizaciones sino el despliegue de la aprehensión primordial, unas re-actualizaciones. Son dos: Logos y Razón.

*"La intelección es un acto de aprehensión. Ahora bien, este acto de carácter aprehensivo pertenece también al sentir. Por tanto, es en la aprehensión misma en cuanto tal en lo que hay que anclar la diferencia y la índole esencial del inteligir y del sentir"(IRE 25)

La aprehensión sensible es lo que constituye el sentir. Sentir es un proceso unitario constituido inseparablemente por tres momentos:

- a) suscitación (lo que desencadena un proceso vital).
- b) modificación tónica
- c) respuesta

*"La unidad procesual del sentir está determinada por la estructura formal de la suscitación. Lo que suscita el proceso sentiente es la aprehensión de lo suscitante. Y como lo que esta aprehensión determina es un proceso sentiente, resulta que la aprehensión misma que lo suscita debe llamarse estrictamente aprehensión sensible"(IRE 31). Luego la aprehensión sensible tiene dos aspectos: el de su estructura formal y el de ser suscitante.

*La aprehensión sensible consiste formalmente en ser **impresión**. La impresión tiene tres momentos constitutivos:

tendencia- sean en el hombre inteligencia sentiente, sentimiento afectante y volición tendente. Esto último es para nuestro propósito de capital importancia. Primero porque queda patente que *"la aprehensión de esto real al modificar mis sentimientos me lanza a responder. ¿De qué modo?. Ya no es tender estimulicamente a una nueva situación animal, sino que es tender a situarse realmente de otra manera en la realidad. Para esto hay que optar. La tendencia y el apetito ceden el paso a la volición"*(HD 45)

Por otra parte, esto muestra cómo **la volición descansa en una previa intelección**. No estaría el hombre lanzado a responder si no hubiera actualizado la realidad de algo como 'de suyo'. Sobre este particular, dice Zubiri muy claramente que *"lo volente está fundado (sea cualquiera el modo como se entienda esta fundamentación) en la nota de la inteligencia"*(SE 500). Por ello *"lo decisivo es cómo se entienda esa 'inteligencia sentiente', pues de ello dependerá el lugar y el relieve de la volición"*⁵⁹, porque no será igual entender la inteligencia sentiente como una facultad unitaria fruto de la unificación de dos potencias (tal y como insinúa todavía en *El hombre y Dios*⁶⁰) o como un hecho unitario, como una unidad originaria en el que sólo es posible hablar

a) **Afección** del sentiente por lo sentido

b) **Momento de alteridad** por el que nos hace presente aquello que impresiona. Es la presentación de algo otro, de una nota.

c) **Fuerza de impresión** con que la nota presente en la afección se impone al sentiente.

*"La impresión de realidad es siempre y sólo propia de un acto de aprehensión. Esta aprehensión, en cuanto es aprehensión **impresiva** es un acto de sentir"(IRE 76) pero por ser impresión **de realidad** es un acto de inteligir.

*Aprehender algo como real es el acto **exclusivo, elemental y radical** de la inteligencia. Todo otro acto está fundado en este. "Sentir e inteligir son dos momentos de algo uno e unitario: dos momentos de la impresión de realidad" (IRE 78)

59.PINTOR RAMOS ,Antonio: *Realidad y sentido*. cit. página 95.

60.Cfr. HD 36-37

disociadamente de inteligencia y sensibilidad por análisis ulterior. Parece que los desarrollos que Zubiri hace sobre la cuestión de la voluntad tienden al primer esquema⁶¹, aunque en coherencia con la exposición más madura, dada en la Trilogía *Inteligencia sentiente*, optemos por decantarnos por una concepción unitaria (no incoherente, por otra parte, con el conjunto del pensamiento ético zubiriano, tal y como aclaramos en otro lugar⁶²).

Por otra parte, está ya claro que la inteligencia sentiente tiene que realizarse positivamente. Llegados a este punto es importante señalar que para Zubiri *"el hombre es persona por poseer inteligencia sentiente"* (HD 81). El hombre, junto con la autonomización de los estímulos, tiene la capacidad de inteligir siendo la inteligencia sentiente la nota elemental y especificante de la estructura humana⁶³.

"La unidad estructural de inteligencia y sentir es determinante de la habitud de intelección sentiente" (IRE 96). Gracias a esta habitud, la sustantividad humana, además de ser 'de suyo' es 'suya'. En esto radica la *suidad*. Pues bien, *"la suidad constituye la razón formal de la personidad"* (HD 49). En definitiva, se es persona por poseer inteligencia.

61.Cfr. PINTOR RAMOS, Antonio: *Realidad y Sentido*. cit. p.96

62.Cfr. Introducción

63.Cfr. SH 386, 394, 403-405, 407, 413, 415.

3) El hombre como absoluto relativo.

Señala Zubiri que el hombre construye su vida ejecutando acciones. De estas acciones es ejecutor y, por tanto, **agente**. Sin embargo, su vida es no sólo la que ejecuta sino también la que le ha tocado en suerte. Bajo este respecto es **actor** de su vida. Pero, y esto es lo que más nos interesa, el hombre es **autor** de su vida porque, dentro de ciertos límites, el hombre tiene que elegir qué perfil quiere dar a su vida, cuál es la figura según la cual quiere autoposeerse. Para ello tiene que escoger, optar por determinadas acciones en las que adoptará una forma de realidad u otra.

¿Por qué el hombre puede ser, además de agente y actor, autor de su vida?. Porque está frente a la realidad, suelto de ella, gracias a la intelección sentiente.

Decíamos al comienzo de este apartado que el hombre es un ser vivo. Pero es un viviente especial porque, tal y como aprehende en la aprehensión primordial, es 'suyo', posee su realidad. ¿Qué significa esto?. Que está frente a la realidad, enfrentado a ella, suelto de ella. Ésta es su manera de independencia. Esto es lo que significa que el hombre sea un **absoluto**.

Pero para realizarse el hombre no es autosuficiente: "*es relativo porque este modo de implantación absoluto es un carácter cobrado*" (HD 52). Esto significa que el hombre no es una tarea ya acabada, no se autoposee definitivamente sino que autoposeerse es, para él, una tarea. Y para autoposeerse tiene que hacerlo con las cosas en la realidad ya que lo que las cosas vehiculan es la misma realidad. Está ligado a la realidad en las cosas: esta es la religación de la que luego

hablaremos. Su implantación en la realidad es **cobrada**, relativa.

En conclusión, para hacer su vida al hombre no le bastan las propiedades que emergen de su sustantividad. Debe apropiarse de otras propiedades que le ofrecen las cosas. Es decir, está 'frente a' todas las cosas, suelto de ellas, pero por ello mismo es respectivo a las cosas. *"Estamos con las cosas, pero donde estamos con ellas es en la realidad. La misión de las cosas es hacernos estar en la realidad(...), las cosas reales tienenla misión por así decirlo de vehicular 'la' realidad"*(HD 81).

Hemos visto también como la persona no sólo está en la realidad sino que está fundado en ella, apoyado en ella e impelido por ella en su tarea de autoposición. Es decir, el hombre está religado a la realidad. Por estar religado, la realidad es su fundamento. Y esto, como señala en *El hombre y Dios*⁶⁴, en una triple dimensión: como **apoyo último** de todas las acciones de la persona, como **posibilitante de todas las posibilidades** por las que el hombre opta para realizarse y, en tercer lugar, como **apoyo impelente**. Es decir -y esto será de tremenda importancia en el campo ético- *"La realidad es impelente. Impele, velis nolis, a esbozar un sistema de posibilidades entre las que el hombre tiene que optar y que constituyen la última instancia de su propia realidad"*(HD 83)

La importancia de todo esto es crucial: el hombre, dada su inconclusión, su necesario estar 'in fieri', debe apoyarse en la realidad. Pero esta realidad no sólo es la que le ofrece las posibilidades de su realización sino es la que le impele a realizarse. En esta impelencia reside la fuerza de la obligación moral. En este sentido señalará Zubiri que

"es esta realidad lo que en cierto modo me determina a estar 'frente a ella'. Esta

64.Cfr HD 82-83

determinación es física, no es algo meramente intencional. La determinación física, sin ser causa, es justo lo que llamamos dominación"(HD 86). Y la realidad domina porque el momento de realidad es 'más' que su momento de talidad. *"Dominar es ser 'más', es tener poder"*(HD 87). Gracias a que es más, a que domina, la realidad puede fundar mi realidad. En este sentido la realidad es el poder de lo real.

En resumen:

"Dominancia es apoderamiento. El poder de lo real se apodera de mi. Y gracias a este apoderamiento es como me hago persona"(HD 88).

4) El hombre: esencia abierta. La versión a los demás.

Por la inteligencia, a lo que el hombre está abierto ante todo es a sí mismo⁶⁵ en cuanto realidad. Pero, las estructuras somáticas del hombre no le sirven para dar respuesta adecuada a las situaciones en las que se ve incurso. Su inteligencia, que consiste en la apertura a lo real y a sí mismo en cuanto real, es lo que, a su vez, le abre a un infinito elenco de respuestas a cada circunstancia. Vamos en este apartado a mostrar en qué consiste que el hombre sea una esencia abierta. Destacaremos también el hecho de la versión a los demás como modo de apertura, dada su importancia central en cada uno de los momentos del método moral.

La inteligencia es principio de realizabilidad. Como está abierto a sí mismo⁶⁶ en cuanto realidad puede hacerse cargo de la realidad. *"Sólo en ,por y para la situación real es por lo que el hombre se abre a la intelección de las cosas, a la opción entre ellas , y se atempera a ellas"(SH 71).* Por consiguiente, no es mera apertura de la acción del hombre sino apertura de la misma sustantividad humana⁶⁷. Esta apertura es la que lleva a la voluntad a tener que optar: *"lo realizable se torna en manera efectiva de realidad mediante una opción de voluntad. "(SH 93)*

a) Esencias abiertas y esencias cerradas

65.Cfr. SH 69

66.Cfr. SH 69

67.El carácter estructural de la apertura humana es tratada 'in extenso' por Zubiri en *Sobre el hombre*. pp. 72-92

Se entenderá mejor desde lo que nos dice el propio Zubiri sobre la diferencia entre **esencias abiertas y esencias cerradas**⁶⁸.

Define Zubiri la **esencia** como sistema de notas constitutivas que determinan su suficiencia estructural y su clausura cíclica por lo que son de suyo. Pero repite Zubiri que la esencia ha de ser considerarse en dos órdenes:

*"ha de considerarse primariamente en el orden de la talidad: esencia es lo que constituye a lo real en ser 'tal' realidad, la esencia es un **quid tale**. Pero la esencia no es sólo lo que talifica lo real, sino también aquello según lo cual, y sólo según lo cual, la cosa es algo 'real'. Esta segunda consideración de la esencia pertenece ,pues, al orden trascendental"(SE 455).*

Pues bien, desde la consideración trascendental de la esencia, descubrimos que la trascendentalidad instaure las cosas como realidades 'y nada más'. Son las **esencias cerradas**: *"toda su realidad trascendental queda agotada en ser 'de suyo en sí'"(SE 500).*

Pero hay otro tipo de esencias de modo que no sólo son 'en sí' sino que se comportan en vista de su propio carácter de realidad: están abiertas a todo lo real en cuanto real. Son las **esencias abiertas**. *"Son, no cabe la menor duda, las esencias inteligentes y volentes"(SE 500).*

¿Qué significa **apertura**?. Un carácter estructural trascendental (no meramente talitativo), porque son esencias abiertas a su propio carácter de realidad y, por ende, abiertas a todo lo real (y esto por ser una realidad intelectual). □Cómo se efectúa esta apertura?. Lo contesta el mismo

68.En lo que sigue vamos a seguir lo señalado por Zubiri en **Sobre la esencia** pero la cuestión, en el mismo sentido, está tratada también, por ejemplo, en **Estructura dinámica de la realidad**. pp.206-207, 220.

Zubiri: *"Lo que constituye la apertura de esta esencia intelectual que es el hombre ...es(...)el hallarse vertida desde sí misma, en tanto que inteligencia, al sentir; esto es, la apertura es impresión"*(SE 506).

En virtud de esta apertura la esencia misma queda instaurada como algo que 'de suyo' es 'en sí' y queda también trascendentalmente abierto a lo que ella no es en sí y a su propio ser en sí. Pero estos dos momentos, a su vez, están estructuralmente relacionados. Estar abiertos a la vez a lo otro que sí y a sí, en tanto que uno conviene a lo otro, es lo que funda el verum y el bonum⁶⁹). Veremos pormenorizadamente lo que esto significa.

Por de pronto anotemos lo ganado: la apertura de la esencia intelectual es la que permite que la realidad sea, en su actualización, verdadera y buena. Si no existiesen esencias abiertas no tendría sentido hablar de verdad ni de bondad. De este modo llegamos, desde otro ángulo, a la conclusión de que la moralidad descansa en la realidad personal (en este caso, como esencia abierta) y, más profundamente, en la presencia impresiva de la realidad en él.

b) La apertura a las demás personas

Pero la apertura de la sustantividad humana en Zubiri tiene otros muchos aspectos, siendo uno especialmente relevante para nuestro estudio, sobre todo cuando tratemos del sistema de referencia y del esbozo moral: la apertura a las demás personas⁷⁰.

Sobre esto, lo primero que señala Zubiri es que *"mi sustantividad está constitutiva y vitalmente vertida desde sí misma a otras personas. Los 'otros' no son algo añadido a mí sino algo*

69.Cfr SE 501

70. La apertura de la persona a los demás y su versión a ellos está ampliamente recogida en 'La persona y los demás' en Castilla y Cortázar, Blanca: **Noción de persona en Zubiri. Una aproximación al género**, Rialp, Madrid 1996.

a lo que constitutivamente estoy vertido desde mí mismo"(HD 61).

Esto exige una cuidadosa explicación. En primer lugar, conviene recordar que, al igual que Heidegger, Zubiri habla de la realidad humana como un ser-con⁷¹. El hombre es con las cosas, con las personas, consigo mismo. Las cosas con las que está el hombre y que le permiten hacer su vida, son las cosas-sentido⁷². Las cosas sentido son, así, recursos⁷³ para que el hombre pueda hacer su vida, son posibilidades para su realización.

Pero, ante todo, el hombre con quien está es con otras personas. Las otras personas *"no funcionan como algo con que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo(...)* Los demás hombres, antes que realidades con las que hago mi vida, son realidades con las que estoy en convivencia"(EDR 251-252).

¿Qué estructura permite esto?. Por razón de la especificidad de la sustantividad humana, cada persona refluye sobre otras y otras sobre ella físicamente. La especie es un momento pluralizante de carácter genético: en virtud de su esquema o código de replicación genético, está vertido a otros y la propia realidad está afectada por otras personas⁷⁴. De esta manera, cada persona *"es una realidad que es 'suya', determinada como absoluta frente a toda realidad en cuanto tal. Pero por otro lado, mi persona es una realidad cuyo carácter absoluto está de alguna manera co-*

71.Cfr. NHD 426, Dice más adelante "Existir es existir 'con' - con cosas, con otros, con nosotros mismos-. Este 'con' pertenece al ser mismo del hombre. No es un añadido suyo".(NHD 429)

La posición más madura de Zubiri sobre el 'con' como momento intrínseco de la estructura humana se puede encontrar en EDR 225ss.

72.Dice Zubiri en **Inteligencia y realidad** que el hombre aprehende las cosas como realidades. **Cosa-realidad** "es aquella que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud de las notas que posee 'de suyo'"(IRE 60). Cuando esa constelación de notas que consituye la cosa- realidad forma parte de mi vida, tiene en ella alguna función o sentido, esa cosa-realidad es la llamada **cosa-sentido**. (Cfr.IRE 59).

73.Cfr. EDR 233

determinada por refluencia, por otras personas, por otros absolutos"(HD 62).

c) Dimensión individual de la versión a los otros

Pues bien, esta mútua versión abre varias dimensiones de codeterminación. En primer lugar, una **dimensión individual** según la cual, como pertenecientes al mismo **phylum**⁷⁵, los demás son diversos (diferentes dentro de una misma versión). Siendo el yo la actualidad mundanal del hombre, podemos decir que cada yo es diverso pero a la vez *"este Yo está determinado de un modo propio respecto de otros Yos de otras personas"(HD 64)*. De este modo, cada yo lo es siempre respecto de un 'tú', de un 'él'⁷⁶. Físicamente, el Yo está necesariamente vertido a otros. Esto implica, entre otras cosas, la apertura a la dimensión comunitaria en la ética zubiriana. De este modo, aunque esto no está desarrollado por Zubiri, parece coherente con su pensamiento afirmar que en el logos moral, toda estimación y valoración pone en juego una idea de sí mismo en la que no pueden faltar la referencia a los otros. Nadie estima, valora ni prefiere al margen de su versión a los otros.

Pero donde de un modo rotundo se impone esta respectividad a los otros es en el esbozo de posibilidades: como veremos, el esbozo de posibilidades que se ha de elaborar para justificar una acción o una decisión es siempre respectivo y provisional. Es respectivo a la propia idea del yo, en

74.Cfr. HD 60-62

75. "Esta multiplicación genética según un esquema es lo que formalmente constituye un phylum"(HD 60). Cfr. EDR 252-254

76.Con lo que Zubiri se acerca mucho a Buber cuando señala en *Yo y Tú* (Caparrós, Colección Esprit, Traducción de Carlos Díaz, Madrid 1993) que las palabras básicas son 'Yo-Tú' o 'Yo-Ello' no siendo el Yo algo independiente ni originario."No existe ningún Yo en sí, sino sólo el Yo de la palabra básica Yo-Tú"(p.10)"La palabra básica Yo-Tú funda el mundo de la relación"(p.12)."La primera palabra básica, ciertamente, se descompone en Yo y Tú, pero no ha surgido de la reunión de ambos. Es, por su índole, anterior al Yo"(p.27)

la que están ya presentes las demás personas en forma de ayuda, acompañamiento, de educación⁷⁷.

También es respectivo a los demás hombres comunitaria e históricamente.

d) Dimensión comunitaria de la versión a los otros

En efecto, esta dimensión individual se abre también, en virtud del *phylum*, a una **dimensión comunitaria**, en la que cada hombre convive con todos los demás como miembros de la sociedad humana. Por ello, mientras que las cosas pueden ser incorporadas, en la medida en que sean cosas-sentido, las personas están ya incorporadas estructuralmente.

Esta versión comunitaria puede ser impersonal (si la versión es a otros como otros) o personal (si la versión es a otros como personas). Por otra parte, la versión de unos hombres a otros es genética, pero dado que, por la inteligencia sentiente, la convivencia se da entre hombres en tanto que reales, la dimensión comunitaria integra la dimensión moral: *"de ahí que a la sociedad pertenezcan no sólo las notas 'naturales' sino también las notas 'apropiadas' por una opción ante lo real como real"*(HD 66)

e) Dimensión histórica de la versión a los otros

Por último, el *phylum* humano es prospectivo en el sentido de que determina la continuidad de la especie. Esta continuidad no sólo se produce biológicamente, por mera evolución, sino históricamente, por invención de formas de estar en la realidad. Es la **dimensión histórica**⁷⁸.

La historia es continua invención de formas de estar en la realidad. Estas formas, una vez elaboradas, se transmiten en forma de tradición. Cada generación transmite a la siguiente unas

77.Cfr. SH, 139

78.Cfr. EDR 258ss

formas de estar en la realidad como posibilidades. De este modo, *"el hombre se va haciendo en la historia. Cada forma de vida concreta se apoya sobre las posibilidades de realización que recibió de sus predecesores"*⁷⁹. Así, cada hombre y cada comunidad han de elaborar sus esbozos morales a partir de los que le transmitieron tradentemente. La elaboración de formas de estar en la realidad es la historia. Por eso, la dimensión histórica está íntimamente vinculada a la moral: una vez recibidas y elaboradas (o reelaboradas) las posibilidades recibidas habrá que incorporarlas e incluso justificarlas. La recepción tradente no es acrítica, no toda forma de realidad es aceptable. Por consiguiente, está inserta en la dimensión moral del hombre.

79.FERRAZ FAYOS, Antonio: **Zubiri: el realismo radical**. cit. p.189

5) El hombre como realidad moral

En este capítulo hemos analizado cómo la sustantividad humana tiene propiedades por apropiación, cómo esto es posible por su habitud en cuanto animal de realidades, cómo al ser un ser absoluto relativo tiene que hacer su vida en la realidad con las cosas en cuanto que le posibilitan. Esto, a su vez, es posible por su apertura a sí y a la realidad.

El necesario colofón a todo ello es la persona como realidad moral. Esto es lo que nos proponemos tratar a continuación.

Acabamos de decir, al hilo de la distinción entre esencias abiertas y cerradas, que toda esencia se pertenece a sí misma. Pero las esencias abiertas, en el orden operativo, se comportan respecto de su propio carácter de realidad como perteneciéndose a sí mismo reduplicativamente: se poseen. Son 'de suyo suyas'. En esto consiste la vida personal.

Esto trae, respecto de lo que aquí estamos estudiando, una importante conclusión: que por ser suyo, el hombre **necesariamente** tiene que hacerse cargo de su existir, de su realidad, "*Y esta forzosidad, justo por serlo, es algo consecutivo a la estructura trascendental del hombre, esto es, a su esencia, a su 'de suyo'*" (SE 506). Éste será el fundamento de que el hombre no sólo tenga propiedades que emerjan de su sustantividad sino propiedades apropiadas al hacerse cargo de su realidad en la realidad.

Para concretar esto, indica Zubiri que la sustantividad humana no es 'hipokeimenon' sino '**hiperkeimenon**': el hombre tiene, como toda sustantividad, cualidades que emergen de sus estructuras naturales pero otras que adquiere por propia voluntad. Sus vicios o virtudes, su ciencia o nesciencia dependen de él mismo⁸⁰. En tanto que domina sobre las posibilidades en cuanto

80.Cfr. SSV 266, SH 343-345, SE 159-160

posibilitantes de su realidad, el hombre está sobre sí. Por su inteligencia el hombre *"se comporta respecto del carácter de realidad de las demás realidades, y de la suya propia. Esto es lo que constituye estar sobre si"*(SH 629). Pues bien:, *"La realidad sustantiva cuyo carácter físico es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral*⁸¹*(...).* Lo moral es a su modo algo también 'físico'".(SH 345)

Esta dimensión física de lo moral puede esclarecerse explicando que en el orden del comportamiento *"las propias estructuras somáticas no garantizan ya dentro de la viabilidad normal la índole de la respuesta adecuada"* (HRP 18). Pero en tanto que ser vivo tiene una determinada **habitud** respecto de la realidad circundante: tiene que habérselas con las cosas. En función de su inteligencia sentiente, esta **habitud** supone un habérselas con la realidad. Por no estar enclasadado, como el animal, en una formalidad de estímulo en la cual *"tiene asegurada en sus propias estructuras, la 'conexión', por así decirlo, entre los estímulos y las respuestas"*(HRP 17), el hombre tiene indeterminada la respuesta que ha de dar. Entonces, el hombre se hace cargo de la realidad: su control será sobre las cosas en el mundo y su independencia de las cosas será **libertad**⁸². Libertad para construir su vida en el mundo es lo que explica la moralidad física de la persona. Su manera moral de vérselas con la realidad es **creación**⁸³, autocreación, dar de sí.

Por otra parte, **estar abiertos a la realidad**, como antes señalábamos, es **estar abiertos al bien**, pues éste no es sino la realidad en cuanto apropiable. Pero el hombre no sólo está abierto al bien sino ligado a él.

81.La negrilla es añadido nuestro.

82.Cfr. HRP 20-21

83.Cfr. HRP 20

"El carácter moral del hombre consiste, no en que efectivamente esté oscilando entre el bien y el mal, sino en que constitutivamente no tiene más remedio que estar oscilando entre el bien y el mal. Por consiguiente, ese momento de 'no tener más remedio que', es el punto en que se inscribe el carácter de realidad moral que el hombre tiene"(SH 365)

El hombre es realidad moral porque junto a las propiedades que emergen de sus estructuras hay otras *"que penden sencillamente de una decisión suya"*(SSV 266). Son propiedades de las que el hombre, voluntariamente, se apropia, integra en su vida. Las cosas reclaman la apropiación por parte del hombre en la medida en que son cosas-sentido, es decir, cosas cuyas notas fundamentan posibilidades para mi realización o que quedan en una condición que permite forjarme unas posibilidades.

"Ahora bien, estas posibilidades fundadas en el sentido, se constituyen en orden a lo que yo quiero ser"(SSV 267). Lo bueno sólo es posible porque el hombre es una realidad moral⁸⁴. No es el hombre una realidad moral porque haya cosas buenas o malas que él elija o que se le impongan como normas *"sino por el carácter físico de su atenimiento fruento a la realidad(...). Por eso, la moral no es cuestión de razón y de normas de voluntad para que, en una dependencia extrínseca, se atribuya un carácter físico, sino que es cuestión de realización humana"*(SH 379). Y el hombre se realiza ligado a la realidad.

La relación entre religación y obligación será objeto de nuestra consideración en el siguiente

84.De modo semejante a Zubiri, en la década de los ochenta ciertos autores comunitaristas, como Williams, señalan que la moralidad es mucho más que mandatos y obligaciones. Determinar que la ética tiene este contenido se debe a la perspectiva kantiana y utilitarista que tanto Zubiri como los comunitaristas quieren superar haciendo arraigar la moralidad en la persona. Sobre esta cuestión se puede consultar :THIEBAUT, Carlos: 'Neoaristotelismos contemporáneos' en **Concepciones de la ética**. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Victoria Camps\Osvaldo Guariglica\Fernando Salmerón. Trotta, C.S.I.C., Quinto Centenario, Madrid 1992.

apartado.

D . RELIGACIÓN Y OBLIGACIÓN

De manera sintética, en *El hombre y Dios* explica Zubiri el modo en que el hombre ha de apoyarse inexorablemente en la realidad para *hacerse plenamente* en tanto que hombre.

Anteriormente se ha señalado cómo la vida del hombre se lleva a cabo apoyada, posibilitada e impelida en y por la realidad. En este sentido dice Zubiri - y no en el sentido existencialista de realización 'ex nihilo'- que "*el hombre es una realidad que esencialmente tiene que ir haciéndose*"(HD 15). Pero, por no estar arrojados (como pretendían también algunos existencialistas) sino instalados y arropados en la realidad⁸⁵, el hombre tendrá que hacerse religadamente.

Retomemos lo ganado. En cuanto trascendental, en tanto que 'de suyo', es nuda realidad. Pero la realidad no sólo nos impresiona: también se nos impone. Y esto es así porque, en su trascendentalidad, la realidad está abierta, trasciende su contenido talitativo y por ello es *respectiva*. Está abierta desde sí a otras cosas reales, de ahí la posibilidad de la conexión de unas cosas reales con otras. Esto muestra "*la fuerza de las cosas*": es la forzosidad. Por último, en cuanto que el momento de realidad tiene primacía sobre el contenido de su realidad es *poder*. Las cosas reales no

85.Cfr. TORRES QUEIRUGA, Andrés: **NOCIÓN, RELIGACIÓN ,TRASCENDENCIA. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri**. Fundación Pedro Barrié de la Maza. Conde de Fenosa, 'Colección Galicia viva', Pontevedra 1990, página 197.

Páginas atrás (pp 185ss) Torres Queiruga lleva a cabo un minucioso análisis del contexto filosófico en el que Zubiri elabora su categoría de *religación*. Sintética pero claramente, expone cómo esta noción, que aparece ya en su trabajo 'En torno al problema de Dios' de 1935, adquiere su máxima relevancia en el problema debatido a comienzo de siglo sobre la superación de las dicotomías inmanente\trascendente, natural\sobrenatural que pendían de la filosofía desde el siglo XIX. En este contexto se sitúan las filosofías de Blondel, Maréchal, la fenomenología, Scheler, el existencialismo y los personalistas. Y en diálogo crítico de ellas, surgirá la concepción de religación como lo real que me instauro en lo real haciéndome ser

sólo se nos imponen como reales, sino que vehiculan el poder mismo de lo real: es la **dominancia**. *"Dominancia es apoderamiento. El poder de lo real se apodera de mí. Y gracias a este apoderamiento es como me hago persona. La realidad es fundante de una realidad personal por apoderamiento según el poder de lo real"* (HD 88).

La realidad se apodera de la persona (*"Estamos poseídos por la realidad"*(IRA 92)) haciéndola dominante a su vez, es decir, posidente, con capacidad para apropiarse de lo que precisa para su realización, para su plenificación. *"Este poder de lo real que envuelve al hombre será apropiado por éste y lo dotará así de su propio poder sobre las cosas, aspecto decisivo para entender la volición; por ello, la inteligencia sentiente, al ser actualidad de ese poder, será también una inteligencia posidente"*.⁸⁶

Este apoderamiento por parte de la realidad mediante el cual, paradójicamente, *"al apoderarse de mí, me hace estar constitutivamente suelto 'frente a 'aquello mismo que de mí se ha apoderado"*(HD 92). Es lo que Zubiri denomina como **religación**.

La religación es, pues, el hecho radical (¡no la teoría!) de estar ligados al poder de lo real para ser relativamente absolutos. No se trata de *"mera vinculación ni es un sentimiento de dependencia sino la versión constitutiva y formal al poder de lo real como fundamento de mi vida personal"*(HD 128). Tampoco se trata de un hecho parcial, de estar religada alguna dimensión mía, sino *"un hecho total, integral, porque es un hecho que concierne a mi realidad y ser personal"*(HD 128).

yo mismo.

86. PINTOR-RAMOS, Antonio: "El hecho moral en Zubiri" en **Cuadernos Salmantinos de Filosofía** 17 (1990), página 204.

Por estar religado al poder de lo real es por lo que estoy impelido a tener que realizar mi vida y lanzado a tener que apoyarla en un fundamento, en una realidad fundante. Lo que nos religa es lo fundante en lo real, y es fundante en cuanto que es poderosidad. Esto será de radical importancia para la ética porque *"estamos obligados a algo porque previamente estamos religados al poder que nos hace ser"*(HD 93). Hay deberes concretos y bienes porque el hombre está religado.

La religación ata, *la religación es una limitación*"(NHD 446). Pero es la propia religación, la propia implantación en la realidad, la que le confiere libertad: *"el hombre adquiere su libertad (...) por la religación"*(NHD 446)⁸⁷. Justo porque el hombre está religado tiene libertad 'para' hacer su vida⁸⁸. Por consiguiente, por la religación el hombre está obligado a hacerse, pero también por la religación el hombre es autor de su vida, puede hacer su vida libremente frente a toda otra realidad.

Recordemos que el hombre queda ligado a la realidad por la forzosidad de la realidad. Esta forzosidad es un momento del 'de suyo' en el que consiste la realidad. Otro momento es el de poderosidad, que acabamos de mencionar. Pues bien, esta forzosidad y la poderosidad, a una, son la **fuerza de imposición**.

Pues bien, *"La 'fuerza de imposición' no sólo se actualiza en el hombre como 'religación'"*

87. En cierto modo, se trata de algo semejante a lo que los estoicos enunciaban cuando decían que *'Deo parere libertas est'*. Así, Séneca, en *Sobre la felicidad* (Alianza Editorial, Madrid 1988. Trad. de Julián Marías), señala que *"estamos sujetos a la obligación de soportar las condiciones de la vida mortal y no perturbarnos por lo que no está en nuestro poder evitar. Hemos nacido en un reino: obedecer a Dios es libertad."*(p.75). En términos zubirianos diríamos que sólo aceptando ser actor y agente de sus actos puede el hombre llegar a ser autor de su vida. Y aún algo más radical: no teniendo más remedio que estar sujetos a la realidad, apoyados, posibilitados e impelidos en y por la realidad es como podemos hacer frente a la realidad libremente. El sometimiento a la religación exige el ejercicio de nuestra libertad.

88. *"Sin religación y sin lo religante, la libertad sería, para el hombre, su máxima impotencia y su radical desesperación"*(NHD 446)

base de toda religiosidad), sino también como 'obligación' (fundamento de toda moralidad). En uno y otro caso se trata de un fenómeno 'formal' que sobrepasa cualquier 'contenido' concreto.(...) Religación y obligación son momentos concatenados⁸⁹.

En *Naturaleza, Historia, Dios*⁹⁰ se expone con claridad este hecho. Teniendo como referente inmediato la doctrina de los filósofos existencialistas del momento (Heidegger y Sartre en especial), Zubiri parte del hecho de que el hombre tiene que realizarse como persona aunque, a diferencia de aquellos, dirá que el hombre no está 'arrojado' al mundo sino 'religado'. Para explicar este hecho de la religación se apoya en algo que, aunque explicitado y desmenuzado en *Inteligencia sentiente* ya tenía como cierto en los albores de su filosofar: *"que el hombre recibe la existencia como algo impuesto a él(...). Esto que le impone la existencia es lo que le impulsa a vivir"*(NHD 427)⁹¹. Pero en su existencia, en lo que se apoya, no es en las cosas con las que está sino en la realidad.

La realidad *"es lo que nos hace ser"*(NHD 428). El hombre tiene que apoyarse en la realidad y, además *"no le basta poder y tener que hacerse. Necesita la fuerza de estar haciéndose. Necesita que le hagan hacerse a sí mismo"*(NHD 428). Esta fuerza es la que llamará posteriormente 'fuerza de imposición'. Por esta fuerza de imposición estamos obligados a hacer nuestra vida, a proyectarnos a nosotros mismos en la línea de la plenitud.

Esto implica algo muy importante: por la religación que ya está dada en aprehensión

89.GRACIA GUILLÉN, Diego: **VOLUNTAD DE VERDAD**. Labor, Barcelona 1986, página 214.

90.NHD 427ss

91. Sobre este párrafo, hace notar Torres Queiruga que Zubiri emplea el término impulsado para evitar el heideggeriano 'arrojado.' Cfr. TORRES QUEIRUGA, Andrés: **Noción, Religación, Trascendencia**. cit. página 200.

primordial, el hombre es lanzado allende la aprehensión. Y esto es lo que pone en marcha la razón, lo que llevará a hacer experiencia de la realidad como poder, es decir, a hacer experiencia de la religación⁹².

Hacer experiencia supone apropiarse de posibilidades que nos ofrecen las cosas para integrarlas dentro de la propia vida, probar algo como posibilidad de mi realización⁹³. Por la fuerza de imposición de la realidad es por lo que el hombre puede hacer suyas notas de las cosas-sentido, o urdir posibilidades a partir de ellas. El hecho de que el hombre tenga que apropiarse de posibilidades en aras a su realización es, pues, una exigencia de la realidad. Por esto, previo a toda volición, existe una tendencia que *"es tensión del sentir en cuanto búsqueda del horizonte abierto en la alteridad"*⁹⁴. La tendencia exige una opción de la voluntad para dar cuenta de esa alteridad a la que ha sido lanzado en la aprehensión. De este modo, la habitud básica que consiste en habérselas con las cosas en cuanto reales, da lugar a una doble orientación: la intelección atiende al momento de alteridad mientras que la voluntad lo hace a la fuerza de la realidad. Por otra parte, como ambos momentos de la realidad son, de facto, inseparables, es comprensible que inteligencia sentiente y voluntad tendente se tengan que recubrir necesariamente. Lo que añade la volición a la intelección es la no indiferencia ante la realidad en tanto que término de alguna tendencia.

92.Como subraya Torres Queiruga (cit. p.207), no parece plenamente coherente que Zubiri hable de la religación como experiencia cuando la experiencia no es algo que se de aprehensivamente (como la religación) sino que es un momento propio de la razón en la que se hace una prueba de la realidad.

Cotéjese esto con lo dicho en el apéndice VI de **Inteligencia y realidad** (pp. 195ss) en el que aclara definitivamente cómo el poder de lo real se da ya en la aprehensión primordial.

93.Cfr.HD 95

94.PINTOR RAMOS, Antonio: **Realidad y sentido**. cit. p.128

Una última cosa cumple destacar de esta formulación de la religación: la religación nos hace patente la **fundamentalidad** de la realidad humana, nos remite a la fundamentalidad en la que nos apoyamos, que nos posibilita y que nos impele a realizarnos.

Pero *"la religación no es algo que afecte exclusivamente al hombre, a diferencia, y separadamente, de las demás cosas, sino a una con todas ellas. Por esto afecta a todo. Sólo que en el hombre se actualiza formalmente la religación"*(NHD 429).

No existe, por tanto, una escisión entre realidad cósmica y hombre⁹⁵. La religación no es una mera relación de apoyo entre el hombre y las cosas con las que está, sino el poder de lo real vehiculado por las propias cosas. *"De ahí que la religación no es algo humano como contradistinto de lo cósmico, sino que es el acontecer mismo de toda la realidad en el hombre y del hombre en la realidad"*(HD 129).

Por consiguiente, como observa Torres Queiruga, la religación es un lugar de encrucijada de muchas de las más importantes cuestiones en el pensamiento zubiriano⁹⁶. En lo que a nosotros respecta, la religación es el gozne en el que se articula la realidad-fundamento con la felicidad como la **fundamentalidad de lo real en el hombre**, es decir, su plenitud, a la que está lanzado, impelido por la propia religación al poder de lo real. La felicidad es, por consiguiente, el acontecer de toda la realidad en el hombre.

Como veremos en el próximo capítulo, en lo que nos instala la religación es en el orden

95.De todas formas, a veces parece traslucirse en lo que dice Zubiri que la religación es algo que afecta primariamente a la persona. Así en *El hombre y Dios* señala que "Esta vida se realiza por estar la persona, en cuanto persona, religada al poder de lo real como fundamento que la hace ser. La religación es una dimensión no de la naturaleza como tal naturaleza, sino de la naturaleza en cuanto personificada. Esta religación, por tanto, no es una función entre mil otras de la vida humana, sino que es su dimensión radical"(HD 115)

96.Cfr. TORRES QUEIRUGA, Andrés: *Noción, Religación, Trascendencia*. cit. p.201

de la plenitud personal como 'telos' del proceso de personalización: en lo bueno en cuanto que nos permite apropiarnos de posibilidades reales, en el orden del deber, en cuanto que nos impele a apropiarnos de alguna posibilidad (que se patentiza como apropianda) y, sobre todo, en el orden de la felicidad, que es la plenitud de la realidad humana, que es la posibilidad de toda posibilidad y lo que hacen que sean debidos los deberes. Es, por tanto, la realidad-fundamento en cuanto horizonte de nuestra plenificación. Habrá que analizar, al acabar esta referencia a la religación, qué es la felicidad, la plenitud, lo bueno y el deber, pues religado por la fuerza de imposición de la realidad el hombre se proyecta ante sí como felicidad. Y, como veremos, la felicidad es lo real-fundamento en mí, la plenitud de mí ser absoluto, a la que necesariamente estoy proyectado por estar religado. Proyectada como felicidad, mi ultimidad es mi plenitud, mi posibilidad radical el bien y mi impelencia radical la obligación.

La obligación, como fuerza de imposición de la realidad en orden a la plenitud del hombre, está fijada, como veremos a continuación, en la órbita de lo bueno. Pero **tarea ulterior** será la de concretar a partir de este sistema de referencia -la religación- los bienes concretos que conducen hacia la plenitud, es decir, hacia la felicidad. Este será la tarea de la **razón moral** que consiste en aclarar cómo a partir del sistema de referencia que supone esta religación -que se 'traduce' desde el punto de vista de la ética en **deber**-, la razón esboza lo que podría ser un **sistema de posibilidades** (lo cual exige un esfuerzo de creación racional). Una vez elaborado este esbozo de posibilidades (el 'podría ser' de las acciones en el mundo) el hombre tiene que contrastarlas con la realidad en la **experiencia**. Ésta será la **justificación**, que es precisamente por donde comienza a plantear la cuestión ética en el capítulo VII de **Sobre el hombre** ("El hombre, realidad moral").

En realidad, parece que Zubiri ha comenzado la exposición de la moral en este texto comenzando por el último paso del método, antes de analizar el punto de partida: la moral formal de la felicidad.

CAPÍTULO SEGUNDO.

FELICIDAD, PLENITUD,

BIEN Y DEBER

1) Introducción

Decíamos al final del primer capítulo que la religación nos instala en

- a) la plenitud personal como fin del proceso de personalización,
- b) en lo bueno, en tanto que realidad apropiable y
- c) en el deber en cuanto que nos impele a apropiarnos de algunas posibilidades concretas.
- d) Pero, ante todo, decíamos también, la religación nos instala en la felicidad en tanto que es lo que plenifica a la realidad humana, lo que hace que sean posibles todas las posibilidades y lo que hace que sean debidos todos los deberes.

Habida cuenta de que el método moral consiste en pasar de la felicidad, como fundamento de lo real en la persona, al perfil concreto que cobra esa felicidad, en pasar del bien a los bienes concretos y del deber a los deberes concretos, cumples un capítulo al esclarecimiento de esto en lo que nos instala la religación.

Pretendo en este capítulo precisar qué entiende Zubiri por *felicidad* como acontecer de la realidad-fundamento en la persona, por *plenitud* como ultimidad de la realidad en la persona, por *bien* en tanto que realidad posibilitante y por *deber* en tanto impelencia radical.

Religado al poder de lo real, el hombre está obligado a la búsqueda de su bien plenario¹. Por eso, sus acciones, en cuanto autorrealización, "*no son un afrontamiento neutro de las cosas*

1.Cfr. PINTOR RAMOS, Antonio: *Realidad y sentido*. cit. pp. 118-119.

reales"² sino el trazado de una trama vital buscada y para eso el hombre está sobre sí. Estar 'sobre sí' supone estar en situación y, a la vez, tener que resolverla³. El hombre está sobre sí, proyectado a sí en forma plenaria. Esto es la felicidad. De este modo, la ética zubiriana puede ser denominada una **ética de la felicidad**⁴.

a) **Éticas del deber y éticas de la felicidad**

Para entender más aquilatadamente el sentido que en Zubiri tiene esta ética de la felicidad, vamos a partir de la contraposición clásica entre las *éticas del deber* y las *éticas de la felicidad* para posteriormente analizar, dentro de éstas, cuál es, en concreto, la peculiaridad de la ética zubiriana⁵. En este contexto se irá también perfilando el sentido que, pendiente siempre del de felicidad, Zubiri irá dando a la plenitud del hombre, al bien o al deber como claves éticas.

Desde Kant parece consagrada la oposición entre las éticas materiales y las éticas formales.

2.PINTOR RAMOS, Antonio: **Realidad y sentido**. cit. p.68

3.Cfr. SH 386-389

4.Cfr. CORTINA, Adela: 'Éticas del deber y éticas de la felicidad' en **Ética y Estética en Xavier Zubiri**. Trotta, Madrid 1996, p. 55.

También **Enrique Bonete** reconoce "que la aceptación de la felicidad como tema principal de la ética (fundamentalmente por Ortega, Zubiri y Aranguren), hace retornar nuestra reflexión moral a sus orígenes griegos" (BONETE, Enrique: 'La ética en la filosofía española del siglo XX' en **HISTORIA DE LA ÉTICA**.3. **La ética contemporánea**. cit. p.388. También p. 398, donde centra en este punto su distancia a Kant, pues en Zubiri hay moralidad justo porque hay felicidad.

De todas formas, que sea la de Zubiri una ética de la felicidad no nos debe llevar, como en seguida analizaremos, a concebirla del mismo modo que los tradicionales eudemonismos.

5.Para ello seguiremos preferentemente el ya citado artículo de Adela Cortina 'Éticas del deber y éticas de la felicidad' así como en los diversos capítulos que José Luis L. Aranguren dedica a la felicidad en su **Ética** (Revista de Occidente, Madrid 1972, Sexta Edición. Primera edición de 1958).

Tiene esta última obra el extraordinario valor de que, en gran medida, Aranguren toma muy en consideración las doctrinas éticas zubirianas que pudo seguir en distintos cursos orales, recogiendo pareceres que sólo tiempo después verán la luz en diversas publicaciones de Zubiri.

Contrapone Kant su ética del deber, universalista, autónoma, a las éticas de los bienes o éticas eudemónicas y al utilitarismo. Todas ellas, es cierto, buscan las normas que señalen al hombre cómo debe obrar, un fundamento para tales normas y un criterio para dirimir cuándo las acciones o máximas de las acciones se pueden considerar morales. Pero las éticas materiales propondrán siempre algo concreto como fundamento de la acción moral, que es presentado como fin: el placer, la naturaleza del hombre, la contemplación, lo útil, y establecerán para lograrlo diversos criterios (criterio de la mayor utilidad para el mayor número, en el caso del utilitarismo; o de modo semejante, la del mayor placer con el menor dolor en los diversos hedonismos; o el de la actividad más conforme a la naturaleza del hombre, es decir, la vida virtuosa, en el caso de un ontologismo moral y de una razón prudencial, etc).

Por su parte, la ética formal se fundamenta en la propia razón práctica, en el deber y la libertad como hecho moral, lo cual supone, frente a las anteriores, apriorismo, autonomía de una razón que se da a sí su ley moral y meramente formal. Por eso, el criterio moral, el imperativo categórico, no señala qué acción se debe hacer sino la forma que ha de tener la máxima de la acción.

b) La felicidad se dice de muchas maneras

Una segunda cuestión que hay que aclarar es el sentido preciso del término 'felicidad' porque en esto no todas las llamadas morales materiales dicen lo mismo⁶. La felicidad se dice de

6. Muy sugerente en lo que respecta a las diversas categorizaciones históricas de lo que se entiende por felicidad es el libro de DIAZ HERNÁNDEZ, Carlos : **EUDAIMONÍA. La felicidad como utopía necesaria**. Encuentro, Madrid 1987.

muchas maneras.

Aristóteles precisaba que, siendo la felicidad el término a que toda acción y todo conocimiento tiende, "*acerca de lo que es la felicidad, dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios*"⁷. Conviene, pues, aclarar su sentido preciso porque con este concepto están articulados los de 'bien', 'deber' ... y porque, quizás, la crítica kantiana no se puede aplicar a toda ética de la felicidad.

Siguiendo las distinciones aristotélicas, se puede diferenciar entre ευδαιμονία y μακαριότης. Ευδαιμονία consistiría, para Aristóteles, en el tipo supremo de praxis: se trata de una praxis de acuerdo con el bien perfecto, mientras que μακαριότης tendría más proximidad al concepto de beatitud o bienaventuranza, situada ya en el orden de la teología moral.

La primera da cuenta del realizarse del hombre y el segundo apunta a su plenitud concreta en Dios.

Por otra parte, tres son, según Aristóteles, las concrecciones de la εὐδαιμονία: el *bíos apolaustikós*, el *bíos politikós* y el *bíos theoretikós*. Conviene aquí aclarar que esta división responde a "*dos conceptos de felicidad: felicidad entendida como placer y felicidad entendida como autorrealización. (...) Y precisamente el hecho de no hacer esta distinción, el hecho de identificar la felicidad con el conjunto de todos los bienes sensibles, llevó a Kant a descartar la felicidad del campo de lo moral*"⁸.

7. Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. I,4. (1095a). Clásicos políticos, Madrid 1970. p.3.

A continuación hace Aristóteles un elenco de las demás opiniones que se tenían sobre qué era la felicidad: "Unos creen que es alguna de las cosas visibles y manifiestas, como el placer o la riqueza o los honores, otros, otra cosa; a menudo, incluso una misma persona opina cosas distintas: si está enfermo, la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de su alcance. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, hay algún otro que es bueno por sí mismo y que es la causa de que todos aquellos sean bienes"

8. CORTINA, Adela: 'Éticas del deber y éticas de la felicidad'. cit. p.53-54.

En efecto, el eudemonismo que rechaza Kant es el que identifica la felicidad con bienes concretos, con imperativos para la acción, siempre hipotéticos, condicionados.

¿Es éste el eudemonismo de Zubiri?. Parece coincidir con el aristotélico en que la razón que se pone en marcha es una razón prudencial que opta por aquellas posibilidades más felicitantes (y no simplemente las más placenteras, más útiles o convenientes). Pero, además, para Zubiri, es que la razón no tiene más remedio que optar: está ligada obligatoriamente a la felicidad y esto porque el hombre está religado⁹. Por tanto, *"la felicidad no es en la filosofía zubiriana un conjunto de todos los bienes sensibles, un ideal de la imaginación como creían Kant y los hedonistas, sino un carácter formal de la realidad humana"*¹⁰. Se trata, como la aristotélica o como las existencialistas, de una ética de la autorrealización, de una felicidad como proyecto, de un proyecto que configura la propia estructura del hombre.

De todas formas, frente a la aristotélica, no constituye la actividad contemplativa la plenitud del hombre. Supondría esto un reduccionismo de la persona, una logificación de la antropología, reduciendo la esencia de la persona al ejercicio de la inteligencia concipiente. Desde Zubiri que la 'idea del hombre' griega es, en este sentido, reduccionista¹¹.

9. En cierta medida la tensión del 'eros' platónico, la tendencia de toda naturaleza a su perfección en Aristóteles, el *pondus* agustiniano o el concepto de amor de Scheler, son eslabones de una larga tradición filosófica que Zubiri recoge y por la cual la persona tiende a su plenitud, a su perfección. Así, Scheler, define el amor como "tendencia o, según los casos, el acto que trata de conducir cada cosa hacia la perfección de valor que le es peculiar(...). El amor del hombre es tan sólo una variedad especial, una función parcial de esta fuerza universal que actúa en todo" (MAX SCHELER: *Ordo amoris*. Caparrós, Colección Esprit, Traducción de Xavier Zubiri, edición de Juan Miguel Palacios, pp.43-44)

En este texto scheleriano, que tan bien conocía Zubiri, tenemos ya, en cierta medida, incoado el hecho de que la religación sea un modo de la fundamentalidad de lo real.

10. CORTINA, Adela. 'Éticas del deber y éticas de la felicidad'. cit. p 61.

11. Cfr. ARANGUREN, José Luis: *Ética*. cit. p 168

Tampoco se trata de una autorrealización 'ex nihilo', mediante una libertad absoluta como pretendían los existencialistas¹². Por el contrario, se trata de un proyecto necesario de plenitud arraigado en la realidad. No consiste en una autorrealización en el orden psicológico sino en el orden ontológico: se trata de un cobrar realidad, de un hacerse en la realidad y con la realidad. Por eso afirmará Aranguren que *"la eudaimonía es árdua"*¹³.

c) Lo intersubjetivo en la ética zubiriana

Es éste el momento de señalar que, aunque la de Zubiri sea una ética de la felicidad y no una ética deontológica, no se trata de una ética que pliega al individuo sobre sí en busca de su exclusiva plenitud. En efecto, desde la ética comunicativa, de carácter deontológico, se puede pensar, como hace Domingo García Marzá refiriéndose sobre todo a la ética estoica, que los eudemonismos pierden la *'orientación intersubjetiva'*¹⁴. Sin embargo, la dimensión intersubjetiva, como iremos viendo, es inalienable en la ética zubiriana por varias razones:

a) en primer lugar porque el hombre, religado a lo real, es apoyado, posibilitado e impelido por los demás (de ello ya tratamos al hablar de la persona).

12.Cfr. DIAZ HERNÁNDEZ, Carlos: **Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria**. cit. pp. 141-146.

13.ARANGUREN, José Luis: **Ética**. cit. p. 173

14.Cfr. GARCÍA MARZÁ, Domingo: **'Deber' en Diez palabras clave en Ética**. Adela Cortina (dir). Editorial Verbo Divino, Estella 1994, p.100.

Recordemos a este respecto que García Marzá, desde su opción por la ética discursiva de **Apel y Habermas**, parte de que el 'factum' moral no es la conciencia moral o la voluntad sino el lenguaje como medio para lograr procedimentalmente el consenso intersubjetivo. Toda norma moral ha de seguir el principio de universalidad que pasa por que cada norma moral sea aceptada por todos aquellos a quienes pueda afectar.

b) Pero la cuestión es más radical: es que el hombre está vertido a los demás, "*existir es existir 'con' - con cosas, con otros, con nosotros mismos. El 'con' pertenece al ser mismo del hombre: no es un añadido suyo*"(NHD 429). Los otros, las demás personas en cuanto personas, intervienen '*constitutivamente en mi vida*'(SH 223). Por consiguiente, mi realización personal, mi plenitud como persona, no puede tener lugar al margen de las demás personas. De manera que, protomoralmente, mi felicidad está vinculada a la felicidad de los demás. Y luego, en lo que respecta al ejercicio de la razón moral, el *sistema de referencia* debe contar con los demás pues la sustantividad humana está constitutivamente abierta a ellos. *El esbozo moral*, así mismo, es respectivo a los demás. Y *la experiencia moral* que puede ser histórica y comunitaria, aún cuando es estrictamente individual, incorpora también las posibilidades que otros me ofrecen para realizarme. Por último, *la justificación moral*, la confrontación con la realidad, pasa por la confrontación con los demás. Queda ya claro que la ética de la felicidad de Zubiri no supone un olvido de la intersubjetividad¹⁵.

Al igual que en las éticas del discurso, aunque por razones bien distintas, la validez última de la norma moral, la justificación moral se lleva a cabo más allá de los límites de la propia persona, aunque en la persona.

c) Por otra parte, frente a Aristóteles, no trata Zubiri de señalar qué actividad concreta o qué decurso vital concreto es felicitante: siendo la felicidad la apropiación de posibilidades

15. Esta necesaria apertura de la ética personal a la intersubjetividad y la comunicación intersubjetiva es por la que apuestan Carlos Díaz desde el personalismo comunitario (Cfr. *Eudaimonía*. cit. p. 186) y Adela Cortina desde la ética comunitaria (Cfr. 'El formalismo en la ética y la ética formal de los bienes' en *Ética día tras día*. cit.)

posibilitantes, no indica cuáles concretamente pueden ser éstas¹⁶. Se trata, como el kantiano, de un formalismo ético, pero que arraiga no en una razón práctica y los deberes que de ella dimanen sino en la realidad como fundamento de la realidad personal. De este modo, se sitúa la ética zubiriana como alternativa a las éticas materiales de bienes y éticas naturalistas (estoica, aristotélica, escolásticas...), a las éticas materiales de valores y éticas formales deontológicas.

16. Aunque propone un método para ponerse en camino de encontrarlas. Este es el objeto esencial de nuestro estudio.

1) La felicidad

Repitamos de nuevo que la religación nos instala en la felicidad en tanto que es lo que plenifica a la realidad humana, lo que hace que sean posibles todas las posibilidades y lo que hace que sean debidos todos los deberes.

Lo felicitante es, por tanto, la realidad-fundamento en tanto que apoyo último, posibilitante e impelente del hombre. Se trata, en definitiva, del fundamento de lo real en la persona¹⁷. La felicidad es así *"la apropiación de la posibilidad fundamental"*¹⁸. como horizonte necesario para la creación del propio 'êthos'.

Señala Carlos Díaz que *"la felicidad, pues, no se describe, sino que se descubre, es decir, se construye; por eso es siempre un ideal de la imaginación, aunque también un constructo de la razón"*¹⁹. Por este proceso de creación, de construcción, la persona, apropiándose de posibilidades apropiandas va dando forma a su personalidad²⁰: es el proceso de 'felicitación' mediante el cual concreta y configura su propia felicidad. Por esto señala Aranguren que *"podemos poner la felicidad en esto o en aquello, pero ella misma en cuanto tal ('beatitudo communi') está siempre puesta en nosotros"*²¹.

17.En **El hombre y Dios** indica claramente que " mi propia realidad sustantiva está envuelta por el poder de lo real. De ahí que la religación (...) es el acontecer mismo de toda la realidad en el hombre y del hombre en la realidad"(HD 129)

18.ARANGUREN, José Luis: **Ética**. cit. p 172

19.DÍAZ HERNÁNDEZ, Carlos: **Eudaimonía**. cit. pp.186.

20.Sobre los conceptos de personalidad y personeidad en Zubiri, confróntese con **Enrique Bonete**: 'La ética en la filosofía española del siglo XX' en **HISTORIA DE LA ÉTICA**. cit. pp. 414-419

21.LÓPEZ ARANGUREN, José Luis: **Ética**. Revista de Occidente, Madrid 1958, Reimpresiones 1959,1965,1972,1976. Nueva impresión en Alianza Universidad -Textos- nº 19, Madrid 1979.

La moral, por consiguiente, no es cuestión de razón y de normas de voluntad, sino que es cuestión de realización humana, de la realización humana en vistas a su perfección. Y la perfección, dice Pintor-Ramos, *"no es un hecho sino que envuelve una esencial dimensión de proyecto. Porque es una esencia abierta, el hombre proyecta la figura de su perfección abriendo una dimensión teleológica que configura sus actos como la realización de lo que aparece como apropiando. Esta apropiación hace que el hombre busque estar a bien con las exigencia que dimanen de su esencia, busque la felicidad"*²².

Este estar instalados ya en el horizonte de su propia perfección a modo de proyecto radical, sobre el que se construirán los esbozos o proyectos morales, deja ya patente que la postura zubiriana no es la de identificar la felicidad con una buena fortuna o con un estado sentimental de alegría, satisfacción o contento²³²⁴, *"no se trata de constatar el hecho trivial de que todos los hombres buscan la felicidad"*²⁵ sino una concepción **formal** de la felicidad: la felicidad no es la posesión de algún bien determinado o alguna actividad determinada sino una búsqueda de ajustamiento entre las notas formales de la sustantividad humana y la figura vital que va

Utilizamos la edición de 1972 (sexta edición). p.152

22.PINTOR-RAMOS, Antonio:"El hecho moral en Zubiri" en **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**. Salamanca 1990, página 209. También en **Realidad y sentido**. cit. p.68

23.Cfr. ARANGUREN, José Luis: **Ética**. cit. p. 152.

24.Sobre la distinción, desde una perspectiva metafísica y no psicológica, acorde con la antropología zubiriana, entre 'felicidad', 'alegría' y 'estar contento' se puede consultar DOMINGUEZ PRIETO, Xosé Manuel: **Sobre a alegría. Ensaio de antropoloxía metafísica** Espiral Maior, A Coruña 1995, capítulos I e VI.

También, del mismo autor, la voz 'Alegría' en **Diccionario de pansamiento contemporáneo**. AA.VV. Mariano Moreno villa (dir.), San Pablo, Madrid 1997.

25.PINTOR RAMOS, Antonio: **Realidad y sentido**. cit. p.69

construyendo²⁶.

Al igual que en Aristóteles, la felicidad es la causa final, pero no en cuanto bien posible sino en cuanto proyecto de perfección ya incorporado constitutivamente a la sustantividad humana. Desde este proyecto cobrarán su sentido bienes y deberes.

A diferencia de los formalismos kantianos o existencialistas, el zubiriano permite el que a partir de ese proyecto y de modo respectivo a una idea del hombre, se concrete la figura de esta felicidad. Y no sólo lo permite sino que lo exige.

No se trata, pues, de un eudemonismo tal y como lo entiende Kant. Como señala Pintor-Ramos²⁷, no se trata tanto de describir una tendencia del hombre hacia la felicidad como de dar cuenta de la habitud de un ser proyectivo que desde una trama vital se siente impelido a su perfección.

Así las cosas, la felicidad no consiste en un estado vivencial sino de un estado ontológico²⁸.

Por otra parte, la felicidad no es un criterio moral para dilucidar qué está bien y qué mal. Por eso, como señala Adela Cortina, no se puede fundamentar en semejante concepción de la felicidad un imperativo categórico del tipo de *"obra de tal manera que te apropias las posibilidades mejores en orden al logro de tu felicidad y perfección(...). La felicidad puede justificar reglas de*

26.En este sentido, la felicidad zubiriana se identifica más con la εὐδαιμονία aristotélica ('felicitas') que con la μακαριότης ('beatitudo').

27.Cfr. PINTOR-RAMOS, Antonio: "El hecho moral en Zubiri" en **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**. (17)1990, página 209.

28.Sobre este particular insiste Pintor Ramos en **Realidad y sentido**: "Se trata de que la búsqueda de la felicidad no es una nota antropológica contingente, sino una disposición metafísica dentro de la cual las cosas aparecen como apropiables para el proceso de personalización y ello genera un campo moral(...). El ámbito de la vida moral- (estimaciones, bienes, virtudes) es anterior y más rico que el de los deberes"(pp 69-70)

prudencia o consejos, pero no mandatos categóricos, ni siquiera propiamente deberes"²⁹. Sin embargo, convendría aclarar que el carácter debitorio de la realidad personal y la necesaria concreción de unos deberes penden de la religación, y a lo que estamos religados es a la fundamentalidad de lo real³⁰. No se pueden señalar a qué deberes concretos estamos obligados pero sí que de la felicidad a la que estamos ligados penden necesariamente unos deberes que habrá metódicamente que concretar.

Estamos lanzados no a determinados deberes que conforman una determinada figura de la realidad sino a tener que esbozar posibilidades y a experimentarlas, a probarlas. Y esto, repitémoslo, porque estamos ligados a la fundamentación de lo real.

Como la felicidad es la fundamentalidad de lo real en la persona, la felicidad no es criterio pero sí fundamento de todo criterio (que habrá que esbozar libremente). La felicidad no es un criterio moral sino la raíz de todo deber moral. Pero, ¿cuál es esa raíz?. La raíz es la realidad misma: la fundamentalidad de lo real.

29.CORTINA, Adela: 'El formalismo en la ética y la ética formal de bienes' en *Ética día tras día*. Trotta, Madrid 1991, p. 117.

30.Más parece Adela Cortina hacer una crítica a la eudaimonía aristotélica que al concepto de felicidad en Zubiri, de carácter formal. En este sentido dice también que "por eso creo que el mandato que ordenara actuar con vistas a la felicidad no brotaría de la razón práctica -en jerga kantiana-, sino del intelecto práctico -aristotélico, más consejero, prudencial y comunicador de experiencias que prescriptivo"('El formalismo en la ética y la ética formal de bienes' en *Ética día tras día* cit. p. 118).

Sin embargo hay que señalar que, desde la perspectiva zubiriana, nada nos puede ordenar actuar con vistas a la felicidad porque la felicidad es algo a lo que ya estamos obligados. Lo que pasa es que la concreción de los deberes no es algo dado inmediatamente sino en la marcha de la razón. No se trataría entonces, como en Aristóteles, de elegir los mejores medios para lograr un determinado fin. Zubiri lo dice muchas veces: la ética no es sobre todo cuestión de medios y fines. Se trataría de hacer probación de unas posibilidades que se ofrecen como apropiandas: se trataría no de una 'phronesis' entendida como 'recta ratio agibilium', no de una deliberación, sino de una experimentación a la que la persona se ve impelido.

a) La felicidad como la fundamentalidad de lo real en la persona.

En *El hombre y Dios*³¹ indica Zubiri que el hombre es absoluto frente a todas las cosas reales pero que, precisamente por ello, cobra su realidad en la realidad. La realidad es en lo que se apoya el hombre para ser persona, el fundamento de la persona.

Que lo real sea el fundamento de la persona significa, en primer lugar, que es algo **último** en sus acciones, el apoyo básico y más radical de todas esas acciones. Por otra parte, *"es lo que posibilita que mi realidad sea humana. Toda posibilidad se funda en la realidad como posibilitante"*(HD 83).

Pero además de **posibilitante** es **impelente**, porque por religado a la realidad el hombre no tiene más remedio que hacer su vida.

Llegamos, de nuevo a la conclusión de que:

- a) lo moral se apoya en lo real,
- b) lo moral no es un orden autónomo
- c) la obligación reposa en la religación,
- d) **felicidad** no es sino la fundamentalidad de lo real en la persona, la plenitud de mi ser real, de mi ser absoluto³² (habida cuenta que la fundamentalidad de lo real es la unidad intrínseca de la realidad como ultimidad, posibilitación e impelencia).

31.HD capítulo II, □2,pp 79ss.

32. Si seguimos el curso de lo dicho en *El hombre y Dios* podríamos aventurar una posible línea de radicalización: que Dios es la felicidad última, el fundamento último de toda felicidad. El orden de lo ético, por consiguiente, no descansa en sí sino que, como proponen también otros autores como Lévinas o Ricoeur, lo ético remite como fundamento a una trascendencia. En Zubiri lo ético remite a lo real, pero no a lo real como trascendentalidad sino como fundamentalidad. Por eso parece congruente con el pensamiento zubiriano señalar que la ética apunta a Dios como soporte último. En esta línea se sitúa Aranguren en su *Ética* (passim).

A continuación me propongo explicar el significado de la felicidad como raíz de la plenitud humana, como posibilidad de toda posibilidad y como aquello que hace que sean debidos los deberes. Quedará así patente que hay bienes y deberes porque el hombre está ligado a la felicidad³³. La felicidad sería, así entendida, el fundamento último de la moralidad.

b) *"La felicidad es la plenitud de la realidad humana"*(SH 414-415).

La felicidad no es, según Zubiri, un bien extrínseco a la persona o un estado psicológico de plenitud o quiescencia, sino que es algo que radica en la propia estructura de la sustantividad humana. Y esta estructura sustantiva, por ser abierta e inconclusa, está llamada a su realización, aspira a *"salir de cada situación de la mejor manera posible"*³⁴, a su *'per-fección'*.

Se trata, por consiguiente, de llevar a plenitud su figura en cuanto que persona: *"ser feliz es ser hombre en forma plenaria"*(SH 399). Es esta una tarea creadora que puede dar lugar al logro de la plenitud. Pero también se puede malograr. En cualquier caso, tampoco queda explicitado en qué consiste concretamente la perfección del hombre. Y esto es así porque existen diversas ideas de en

33.Sobre esto resulta enriquecedora la observación de Adela Cortina según la cual la protomoral es insuficiente para fundamentar un imperativo categórico del tipo de 'obra de tal manera que te apropias de las mejores posibilidades en orden a tu felicidad y perfección'. La felicidad, dice Cortina, no puede justificar un imperativo categórico. A lo sumo, puede justificar reglas de prudencia o consejos. Incluso llega a señalar que "a nadie puede ordenarse ser feliz". (Adela Cortina: 'El formalismo de la ética y la ética formal de los bienes' en *Ética día tras día*. cit. pp. 117ss).

De todas formas, reconociendo que no se puede establecer un imperativo categórico a partir de su concepción de la felicidad, habría que decir que la ética zubiriana no está 'interesada' en el deber como clave y piedra de toque del actuar moral sino, en todo caso, en el bien. El deber no será sino un bien apropiable. Zubiri no pretende fundar ningún imperativo categórico. Y, en todo caso, la obligatoriedad de lo debido descansa no en la felicidad sino en la religación. Establece, por el contrario, su propio método para verificar, o mejor, para justificar, una acción. Por último, a la felicidad no se le obliga a nadie, diría Zubiri, porque de hecho ya estamos inexorablemente ligada a ella. Y es que la filosofía de Zubiri no consiste en un eudemonismo (tal y como lo conceptúa Kant en la *Crítica de la Razón práctica* I,1,cap. 1□. □3) sino en una ética formal de la felicidad.

34.ARANGUREN, José Luis: *Ética*. cit. p.154

qué consiste la perfección del hombre. En esto radica que la propia ética sea no relativa, sino respectiva. La ética es respectiva a una determinada idea del hombre.

Recordemos que, según Zubiri, hay felicidad porque el hombre está religado. Y la religación, que hace que seamos absolutos relativos, nos lleva a tener que realizar la mejor figura posible. Se trata de la plenitud en *"la obra del hombre' en sí mismo"*³⁵. No es nada la felicidad fuera del hombre, sino la mejor realización de su realidad. El camino que conduce a la felicidad es, en cierto modo, una *'eu-praxía'*³⁶, el logro de lo mejor de sí mismo.

Un texto del propio Zubiri concreta esta dimensión tan poco estudiada de la felicidad : *"La 'perfectio' del hombre es en su figura la forma plenaria de realidad humana. Es el punto de vista desde el cual el hombre resuelve todas las situaciones de su vida, y es la condición en que el hombre queda proyectado por sí mismo en la forma de una plenitud de sí mismo(...). La forma concreta como el hombre está proyectado a sí mismo como animal de realidades, en tanto que fuente de posibilidades, y desde la cual la realidad le ofrece sus posibilidades, es lo que debe llamarse felicidad, beatitud"*(SH 391) .

La felicidad es, en este aspecto, el modo radical como queda el hombre proyectado a sí mismo. El hombre queda sobre sí, *"sobre puesto a su naturaleza, a sus tendencias, proyectando sus posibilidades y definiendo el contenido de su felicidad"*³⁷. A partir de este momento, situados en la línea de la felicidad, como bien último y radical del hombre, pero como algo meramente formal³⁸ se

35.ARANGUREN, José Luis: *Ética*. cit. p.152

36.Cfr. ARANGUREN, José Luis: *Ética*. cit. p.153

37.ARANGUREN, José Luis: *Ética*. cit. p.159

38. Zubiri no pretende proponer ningún modelo universalizable de felicidad porque es algo que depende de

puede formular ya la cuestión principal que pretendemos dilucidar en esta investigación: cómo desde la línea de la felicidad como forma de estar proyectado el hombre sobre sí, quedamos lanzados a tener que concretar y determinar la forma de esta felicidad.

Es el paso de la protomoral a la moral concreta. *"La forma concreta de la felicidad, resulta que el hombre tiene que determinarla, y lo que determina es precisamente la figura de la felicidad, esto es, el bien"*(SH 399). Esto nos conduce a una segunda dimensión de la felicidad.

c) La felicidad es *"la posibilidad radical que el hombre tiene constitutivamente apropianda y que, por consiguiente es la posibilidad de todas las posibilidades"*(SH 393)

Lo real como fundamento *"es justamente aquello que constituye la posibilidad de todas las posibilidades. Todas las posibilidades, en tanto que son posibilidades para realizarme en una forma u otra"*(HD 83).

Por esto, la felicidad será la patencia de lo real en la persona en cuanto que queda radicalmente posibilitada para esbozar y querer posibilidades de las que se pueda apropiarse para realizarse. Es la capacitación para para esbozar y quiere bienes.

En efecto, *"la felicidad (...) es la fuente de todo bien"*(SH 391). El bien es apropiable porque se apoya en una apropiación previa y radical: la felicidad.

"En cuanto referida a la felicidad, toda posibilidad apropiada tiene un poder que se deriva del poder absoluto de la propiedad apropiada"(SH 401). Este poder, como vimos, es el poder de lo real, es el poder de la fundamentalidad de lo real que domina al hombre y lo hace, a su vez,

cada persona y sociedad.

dominante sobre la realidad para poder realizarse. Por estar proyectado en forma de felicidad, el hombre está lanzado a determinar su forma concreta de felicidad, su forma de perfección, su personalidad.

"La felicidad es, en sí misma, determinable en cada momento del tiempo y en cada situación de la vida" (SH 401). Es, por tanto, una tarea abierta. Pero el hombre tiene que ser el autor de esta determinación: no le viene hecha. Tiene que definir quién quiere ser y esto será tanteando la viabilidad de uno u otro proyecto, probando la bondad de una u otra posibilidad. De ahí la **inquietud del hombre en su quehacerse**³⁹.

En este sentido podremos afirmar con Carlos Díaz que *"quien dice Felicidad, dice pues, Perplejidad"*⁴⁰. Esta inquietud procede del hecho radical de que la religación al poder de lo real tiene carácter **enigmático**. Por consiguiente, la obligación y la felicidad también lo tienen. ¿Por qué? Porque las cosas reales nos exigen estar en la realidad, pero ninguna de ellas es aquello en que se nos hace estar. La realidad es un más, pero no fuera de la cosa, sino en ella misma.

Las cosas, como vimos, nos vehiculan a la realidad, nos lanzan físicamente a algo enigmático. A esto enigmático a lo que nos lanzan es la felicidad. Por eso, señala Zubiri en *El hombre y Dios* que *"Nos hacemos problemáticamente porque estamos fundados en un enigma, el enigma del poder de lo real"* (HD 99). El enigma de estar religado y, por tanto, lanzados a ser felices, a la forma plenaria, se vive como inquietud. *"El hombre está inquieto en este sentido porque busca la felicidad"* (HD 100) y en cada acción va cobrando su ser relativamente absoluto. A esto se encuentra lanzado pero tiene que determinar él la forma de realidad que quiere para sí. Esto es la **volición**.

39.Cfr. HD 99-100

Y, ¿ qué es lo que radicalmente quiere la voluntad? La realidad -fundamento, esto es, la felicidad.

"Para los efectos de la volición radical, el término de ella no se presenta como objeto o cosa sino que su modo de estar presente es estar fundamentando nuestra realidad relativamente absoluta(...) No es realidad-objeto sino realidad-fundamento"(HD 105)

Sin embargo, esta realidad-fundamento no le viene dada en aprehensión primordial. Ha de buscarla. Lo que el hombre ha de hacer concretamente no le viene dado. Tiene que poner en marcha su inteligencia para llegar a ello.

La protomoral exige, de esta manera, una marcha intelectual práctica, un ejercicio de la razón moral. En ello radica que el hombre *"tiene inexorablemente la doble posibilidad de ser feliz o infeliz en cada una de sus situaciones"*(SH 402). Pero ésto depende de él, de su propia opción. *"El bien resulta indeterminado y el hombre tiene que determinarlo. □Cuál es la determinación del bien? Lo bueno es indeterminado, porque pende de qué sea eso que llamamos felicidad y, por otra parte, es indeterminado porque pende de en qué realidad deponga yo mi propia realidad"*(SH 404).

d) *"La felicidad no es un deber sino lo que hacen que sean debidos los deberes"*(SH 415).

Los deberes penden, a su vez, de la perfección de la figura humana. No hay en la ética zubiriana, como en la kantiana, un orden autónomo del deber, sino que el deber, aunque

independiente de la voluntad, está en función de ese proyecto ya apropiado. Para Zubiri el deber pende de la estructura de la felicidad humana.

Lo que hace de una posibilidad apropiable una propiedad apropiada es su potencia felicitaria: *"Los deberes son las posibilidades más conducentes a la felicidad"*⁴¹

41. ARANGUREN, José Luis: *Ética*. cit. p.154

2) La plenitud de la realidad humana

Al analizar la sustantividad humana señalábamos que el hombre tiene que hacerse cargo de la situación en la que se encuentra. Las tendencias le ponen en disposición de tener que dar una respuesta, pero lo que no le dan es la respuesta concreta. Y esto trae consigo que el hombre se encuentra 'antepuesto y sobrepuesto a sí mismo'⁴², pues es él quien va a ser autor de la resolución dada a dicha situación.

El hombre tendrá que dar la solución a cada situación optando por apropiarse de alguna posibilidad que le ofrece la realidad. Lo que estas posibilidades apropiables posibilitan es la propia plenificación de la persona. Por eso señala Zubiri que *"la realidad como posibilidad de su realidad plenaria es aquello que constituye el término formal del acto de volición"*(SSV 37).

a) Qué es plenitud de la sustantividad humana

Religado al poder de lo real el hombre está lanzado a realizar en plenitud su figura personal. Ligado, por tanto, a la fundamentalidad de lo real, en tanto que ultimidad, el hombre proyecta su plenitud⁴³:

42.Cfr. SSV 35

43.Cuestión harto interesante y colindante con nuestro tema pero que no vamos a abordar por exceder los límites en los que nos hemos propuesto movernos -la ética zubiriana- es la de Dios como fundamento de la plenitud de la vida personal, es decir, Dios como fundamento último, posibilitante e impelente de la vida del hombre. Referencias directas a esta cuestión las encontramos en **El hombre y Dios**, especialmente en la SEGUNDA PARTE, Capítulo 3, □2 'La justificación de la realidad de Dios', pp 134-164. Especialmente a partir de la página 150.

En este sentido, afirma Zubiri que Dios no está presente al hombre como realidad-objeto sino como realidad-fundamento. "Por tanto mi 'relación' con El no es una 'consideración' teórica sino 'intimación' vital. Sólo el fundamento es término de religación.(...) No es una mera presencia real sino un despliegue de

"en cada acto va tomando posición respecto de algo que sin compromiso ulterior llamamos ultimidad"(NHD 410). Esta

ultimidad consiste en la realidad como fundamentalidad en él mismo, es decir, su propia ultimidad en tanto que real. Pero, antes de continuar, hay que reconocer que la consideración de la ultimidad de lo real queda en Zubiri menos explícito que los de la felicidad como posibilidad de toda posibilidad o como lo que hace debitorio a todo deber. No obstante, se pueden encontrar indicaciones que avalan el que pueda ser considerada como aquí lo hago. Por ejemplo:

"La propia sustantividad queda en condición para el hombre. Y como esta condición es la última en la línea de su pura realidad sustantiva...."(SSV 252)

En Naturaleza, Historia, Dios se señala por su parte que

"La ultimidad como carácter fundante es un momento real(...). Este carácter fundante hace que el hombre en sus actos no sea sólo una realidad actuante de una u otra forma, sino una realidad religada a la ultimidad"(NHD 411).

En este mismo sentido, cuando hablemos del bien y del deber, veremos cómo el hombre también está religado a la fundamentalidad de lo real como posibilitante y como impelente.

Esta ultimidad es la plenitud del hombre y la proyecta necesariamente porque necesariamente está sobre sí. Esto es así porque *"el hombre no se puede limitar, aunque lo quiera, a dejarse llevar por el conjunto de tendencias y deseos, sino que el hombre ha de realizar una operación formalmente distinta, que es justamente 'realizarse'"(SH 388).*

la propia fundamentalidad religante en la constitución misma del Yo, es decir de mi vida. Y este despliegue es justo lo que entiendo por función de Dios en la vida"(HD 160)

La plenitud del hombre, dirá Zubiri, es la vía que lleva a Dios. El hombre va a Dios "en la plenitud misma de la vida, a saber: en hacerse persona"(HD 344). Las claves para abordar esta vinculación de la ética al problema de Dios son abundantes.

Esta figura del hombre proyectado sobre sí es su figura radical, su bien radical. ¿Cuál es el bien radical del hombre? Él mismo⁴⁴. Tan importante es esto que Zubiri llega a señalar que todo el problema de la ética es el de tener que decirnos *"en qué consiste el carácter de la sustantividad integral y plenaria que queda en condición de buena respecto del hombre"*(SSV 252-253)⁴⁵.

Por otra parte, desde esta figura que proyecta, ha de resolver el hombre la situación en que cada momento está. La situación le viene dada pero la solución, la resolución de la misma, depende de él. Y en su resolución va a perfilar más su propia figura, el 'cómo' de su ser hombre⁴⁶: *"el hombre determina una perfectio. Y justo la perfectio del hombre es en su figura la forma plenaria de la realidad humana. Es el punto de vista desde el cual el hombre resuelve todas las situaciones de su vida"*(SH 390).

Esta forma, esta perfección, en la que el hombre está proyectado sobre sí es, como ya dijimos, la felicidad. Y esto supone que *"felicidad no es meramente sentirse bien, sino sentirse 'realmente' bien; es decir, tener buena figura y estar bien hecho"*(SH 391). Esta 'buena figura' es la plenitud de la figura humana. Por eso, la mala figura supone **desmoralización**.

44.Cfr. SSV 39, 264-265,

45.Sobre esto, Aranguren nos recuerda que "Si, como hemos visto, el problema de la ética es el logro de la plena sustantividad humana, el malogro ético puede provenir de una 'mala condición', pasajera o duradera, de la estructura psicobiológica, que promueve una malefactio o maleficio" ('Moral como estructura, como contenido y como actitud' en *Ética y Estética* en Xavier Zubiri. Trotta Madrid 1996, pp. 22-23.

46.Cfr. SH 390

b) La autoposesión como modo de estar proyectado sobre sí.

Estar proyectado sobre sí supone autoposeerse, porque al tener que resolver la situación en la que está lo que se le exige al hombre es su propia realización. Y esta realización sólo es posible porque el hombre es 'suyo': *"el culmen del hombre es justamente la voluntad libre, aquel acto en que se posee a sí mismo"*(SSV 152)⁴⁷. Sin embargo hay que observar dos cuestiones: que esta plenitud no se refiere exclusivamente a una plenitud personal sino también histórica⁴⁸ y, en segundo lugar, que esa plenitud en la que estoy instalado y a la que tiende toda la autoría de mi vida, abarca todos los aspectos de la vida persona: es integral.

El fin moral al que el hombre tiende es él mismo en cuanto plenitud⁴⁹. Esta autoposesión radical está posibilitada por la inteligencia y exigida por la religación⁵⁰.

Pues bien: *"apoderado el hombre de sí mismo es como efectivamente tiene el culmen inevitable de su propia realidad"*(SSV 153). Este apoderamiento en el que el hombre está, es el que le permite apropiarse de posibilidades que le vayan configurando. Ser 'suyo', como vimos, supone que el hombre está frente a toda la realidad, enfrentado a ella, suelto de ella. Es su manera de independencia respecto del medio. Se trata, en fin, de su carácter de absolutez. Esta absolutez es la plenitud que está ya apropiada. Y *"este carácter absoluto de la realidad humana no [es] otra cosa*

47. Esto equivale a decir que "la condición plenaria de su propia realidad es la libertad"(SSV 153), de modo que poseerse a sí mismo de manera suprema es el acto supremo de libertad. Por la inconclusión de sus tendencias, el hombre tiene necesariamente que poseerse, que apoderarse de sí para concluir las, es decir, para trazar "en la medida de sus posibilidades personales la figura concreta de su dominio, de sus propiedades libremente contraídas"(SSV 153).

48. Cfr. SSV 313

49. "Mi sustantividad, desde este punto de vista, es el término intencional, bien que real y objetivo, de mi propia voluntad y de mi propia inteligencia"(SSV 264)

50. Cfr. SSV 153

[que lo] que llamamos ultimidad"(NHD 411).

En conclusión: **el carácter de ultimidad que constituye la fundamentalidad de lo real en la realidad humana es su absolutez, su forma plenaria.**

c) El hombre es para sí cosa-sentido

Abundemos en ello desde otro ángulo. Por ser suyo, el hombre queda en condición respecto de sí mismo. Su propia realidad queda ante sí mismo: *"el hombre es una realidad que, efectivamente, tiene que comportarse en una o en otra forma respecto de esa realidad que es él mismo"(SSV 252).* El hombre es para sí cosa-sentido⁵¹, es decir, su propio estar sobre sí en tanto que proyecto forma parte de su propia vida y tiene en ella una función-clave, teleológica. Estar sobre sí proporciona al hombre el sentido de su vida⁵².

Esta condición en la que queda el hombre respecto de sí es *"última en la línea de su pura realidad sustantiva"(SSV 252).* Es, como dijimos, **la ultimidad de la realidad en la sustantividad humana, la ultimidad de su realidad.** En este sentido, este bien que es el hombre para sí es *"la plenitud formal e integral de su sustantividad"(SSV 252).*

Pero como, por otra parte, ese carácter absoluto es relativo, esta posesión es una tarea para el propio hombre. De ahí que, ligado a su perfección, deba concretar su figura en plenitud. Por eso dirá Zubiri que *"el hombre quiere el bien plenario de su propia realidad. Y el bien plenario de su propia realidad es un bien perfectamente determinado y concreto(...). El hombre tenderá que determinar, por cosas bien precisas, en qué consiste eso de realizarse a sí mismo en la figura*

51.Como ya aclaramos, cosa-sentido es, según Zubiri, cómo queda la cosa real respecto de la persona. El sentido de la cosa es "algo en que la cosa queda respecto de la vida"(SSV 231). Se contrapone así la cosa-real con la cosa-sentido. Cfr. SSV 229-231

52.Cfr. IRE 59

plenaria de una vida"(SSV 39)⁵³. Queda aquí clara la exigencia del paso de la protomoral a la moral concreta.

De esta proyección del hombre como perfección pende qué sean los bienes y los males concretos pues bien será aquello que 'promociona'⁵⁴ la plenitud personal y malo lo que la entorpece o disminuye. Es decir: el hombre se puede apropiar de posibilidades posibilitantes (bienes) en cuanto que se autoposee, en cuanto que es suyo: *"el bien moral consiste entonces (...) en la conformidad de las posibilidades elegidas con el bonum morale de mi realidad"*(SSV 267). De este modo, debemos entrar en la consideración de qué sea el bien y el mal moral. A ello dedico el siguiente apartado.

53.Por otra parte, "el hombre no puede proponerse, en ninguna hipótesis, más bienes que aquellos que en una o en otra forma se encuadren dentro precisamente de su realidad"(SSV 40)

54.Cfr. SSV 267

3) El bien

Es ya un lugar común decir de la ética zubiriana que es una ética 'agathológica', una ética 'formal de bienes'. Es importante, por consiguiente, dejar patente en qué sentido es tal cosa.

No se trata de un Bien en sí al modo de la Idea suprema platónica⁵⁵, ni de aquello a lo que todas las cosas tienden como su fin⁵⁶, sean bienes honestos o bienes útiles, ni se trata de la buena voluntad kantiana. Tampoco se trata de aquello que todos los hombres apetecen, como se pretendía en la filosofía escolástica, excepto que se tomase aquello que se apetece como la misma realidad, la propia realidad.

a) Lo bueno no es nada empírico sino algo formal

En efecto, el hecho de estar ligado a la realidad para realizarse a sí mismo teniendo que optar entre apropiarse unas posibilidades u otras es lo que hace del hombre una realidad moral. El hombre tiene que hacerse cargo de la realidad de las cosas y de sí mismo como realidad: **está sobre sí**. Y para resolver la situación tiene que proyectar cómo resolverla por referencia a las posibilidades que se le ofrecen. Es necesario que así sea para poder realizarse.

Se entiende ahora que para Zubiri *"eso que llamamos bien en general es la formalidad que tiene la realidad en general en cuanto es la definición misma de las posibilidades que el hombre tiene en tanto que realidad"*(SH 389). De esta manera, tal y como subraya Adela Cortina comentando a Diego Gracia, se supera el dualismo ontológico\ético, la separación radical del ser y

55.Cfr. PINTOR RAMOS, Antonio: **Realidad y sentido**. cit. p. 73.

56.ARISTÓTELES: **Ética a Nicómaco** I.4.(1094a). Clásicos políticos, Madrid 1970, p.1.

el deber, de lo descriptivo y lo prescriptivo y la disolución de lo ético en lo natural⁵⁷.

Para entender cumplidamente esto retomemos brevemente lo ganado en nuestra investigación.

Decíamos en el primer capítulo al tratar sobre la sustantividad humana como realidad moral que junto a las esencias cerradas hay otras esencias que no sólo son 'en sí' sino que se comportan en vista de su propio carácter de realidad: están abiertas a todo lo real en cuanto real. Son las **esencias abiertas**. "*Son, no cabe la menor duda, las esencias inteligentes y volentes*"(SE 500).

Esta apertura permite que la esencia misma quede instaurada como algo que 'de suyo' es 'en sí', quedando abierta a lo que ella no es en sí y a su propio ser en sí. Pero estos dos momentos, a su vez, están estructuralmente relacionados.

Estar abiertos a la vez a lo otro que sí y a sí, en tanto que uno conviene a lo otro es lo que funda el '*verum*' y el '*bonum*'. Estar abiertos a la realidad es estar abiertos al bien, pues éste no es sino la realidad en cuanto apropiable. Es más: el hombre no sólo está abierto al bien sino ligado al bien.

Decíamos también que el hombre es realidad moral porque junto a las propiedades que emergen de sus estructuras hay otras "*que penden sencillamente de una decisión suya*"(SSV 266). Son propiedades de las que el hombre, voluntariamente, se apropia, integra en su vida. Son las **cosas-sentido**, es decir, cosas cuyas notas fundamentan posibilidades para su realización o que quedan en una condición que le permite forjarse unas posibilidades.

"*Ahora bien, estas posibilidades fundadas en el sentido, se constituyen en orden a lo que yo quiero ser*"(SSV 267). Lo bueno sólo es posible porque el hombre es una realidad moral de modo

57.CORTINA, Adela: 'El formalismo de la ética y la ética formal de los bienes' en *Ética día tras día*. cit. p.110. Atiéndase especialmente a la nota n° 14.

que no es el hombre una realidad moral porque haya cosas buenas o malas que el hombre elige hacer o que se le imponen como normas sino por el carácter físico de su atenuamiento frente a la realidad.

También analizamos cómo la fuerza de imposición de la realidad -la poderosidad y forzosidad del 'de suyo'-, se apodera del hombre lanzándole a tener que hacerse cargo de su propia realidad, es decir, al ámbito de la obligación.

Por eso, *"el hombre existe ya como persona, en el sentido de ser un ente cuya entidad consiste en tener que realizarse como persona(...) El hombre recibe la existencia como algo impuesto a él.(...) Ésto que le impone la existencia es lo que le impulsa a vivir.."* (NHD 427-428). Pues bien, este tener que existir no se concreta en mera obligación: *"estamos obligados a existir porque, previamente, estamos religados a lo que nos hace existir. Éste vínculo del ser humano es 'religación'"*(NHD 426).

Desde el punto de vista antropológico, esta doble forma de imposición de lo real arraiga en el hecho de que la inteligencia sentiente, además, es posidente: enfrentase a la realidad actualizando las cosas como apropiables en orden a su realización. Esto es lo que sitúa a la realidad en el orden de lo bueno.

Lo bueno es la realidad en tanto que apropiable por el hombre para que el hombre pueda llegar a estar en 'forma plenaria'.

Antes que hablar de los bienes concretos, lo cual es cuestión propia del método de la razón moral, el hombre está ya instalado en el bien. El bien es el horizonte en el que se mueve el hombre en su autorrealización, lo que no implica, por cierto, que alcance la plenitud del bien.

No se trata de que el bien sea algo concreto y contradistinto de algún mal sino un ámbito

real. Se trata del bien bajo un respecto "*puramente formal, indeterminado, estructural*"⁵⁸. Al igual que, como vimos, la felicidad es algo indeterminado, por lo mismo que dijimos entonces, el bien es indeterminado. Al ser coextensible con la realidad en tanto que formalidad, también el bien es formalidad, estando al margen de cualquier contenido (aunque exigiéndolo)⁵⁹.

El bien es, en palabras de Pintor Ramos, "*la misma realidad tomada como algo que en su respectividad actualiza tendencias y es susceptible de aparecer como término de esas tendencias*"⁶⁰. Desde esta indeterminación el hombre tendrá que determinar, proyectando, quién quiere ser, qué bienes concretos le realizan. "*El bien es el ámbito indefinidamente abierto en que se mueve la voluntad, y también su inalcanzable horizonte, y por otro lado, es el 'en' o el 'en el cual' todo bien es concreto*"⁶¹.

b) El bien y los bienes

Resulta llamativa a este respecto la posición enfrentada de Adela Cortina quien incluso encabeza la sección de un artículo con este contundente epígrafe: '*Realitas et bonum non convertuntur*'⁶². Tras sintetizar la doctrina zubiriana sobre el bien formal, y reconocer su interés por cuanto confiere prioridad a la realidad en el campo ético (lo cual le inmuniza contra todo

58.ARANGUREN, José Luis: *Ética*. cit. p.148

59.Por ser coextensivo con la realidad, dado su carácter genérico, Pintor-Ramos propone llamar al bien en general 'bondad'. Cfr. *Realidad y sentido*. cit. p.102

60.PINTOR RAMOS, Antonio: *Realidad y sentido*. cit. p.115

61.ARANGUREN, José Luis: *Ética*. cit. p.159

62.CORTINA, Adela: 'El formalismo en la ética y la ética formal de los bienes'. cit. p.114

relativismo o idealismo, según afirmaba Cortina páginas atrás), señala que reconocer que es en la realidad donde se apoya el hombre para realizarse no implica que la realidad sea buena. Sólo que es mera fuente de propiedades apropiables, es decir, que hay que 'contar con ella'. Pero la realidad, dice Cortina (y aquí está el meollo de su argumento) no sólo es fuente de posibilidades apropiables sino que *"también es fuente de propiedades rechazables, e incluso indiferentes"*.

Por consiguiente, *"parece que llevan razón las éticas materiales de valores al asignar al momento de estimación y valoración la primacía en el ámbito agathológico"*⁶³.

Creo, sin embargo, que se podría admitir desde Zubiri lo que objeta Cortina siempre que nos situemos en el ámbito de la moral concreta. En el logos moral, resulta evidente que el 'momento primario', por así decir, es del dualismo bien\mal. Pero es que el logos es constitutivamente dual. El logos aprehende las cosas desde y entre otras presentes⁶⁴. Por consiguiente, parece que en el plano de la estimación y la valoración la apreciación de Cortina, puede ser aceptada sin problema desde Zubiri. Sin embargo, esto no elimina la primacía protomoral del bien.

Cuando Zubiri habla de bien no está hablando nunca de un bien concreto sino que es un término análogo aplicado formalmente a lo real. Pero este ámbito, sin duda, no basta para la realización concreta del hombre. Es más: en el citado artículo de Cortina, como dijimos, estima que el que la moral zubiriana arraigue en la realidad es pertinente y necesario complemento a su propuesta de razón comunicativa.

Todo esto, en definitiva, nos lleva a considerar este bien bajo un doble aspecto.

63.CORTINA, Adela: 'El formalismo de la ética y la ética formal de los bienes'. cit. p.115

64.Cfr. IL 55-61

En primer lugar se trata de la fundamentalidad de lo real en su respectividad al ser inteligente y volente. En respectividad con el hombre la realidad no será indiferente⁶⁵ sino ámbito en el que arraiga todo lo que puede satisfacer o dificultar su propia realización. *"El bien en general es lo real en cuanto real, pero en cuanto desde él es realizable el hombre como animal de realidades"*(SH 389).

Es por consiguiente, como subraya Pintor-Ramos, *'un trascendental complejo'*⁶⁶ pues *"cuando el respecto formal de la realidad es la inteligencia, la realidad es verdad(...); cuando se trata de la volición, la realidad es bondad"*⁶⁷⁶⁸.

Es también un *trascendental conjunto* porque afecta a todas las cosas reales. Por otra parte, el bien es la propia perfección del hombre: *"el bien radical del hombre es justamente 'yo mismo'*(SH 388)⁶⁹. Esa figura del hombre proyectado sobre sí mismo es precisamente la posibilidad primaria y radical que tiene el hombre de poseerse a sí mismo. Ahora bien, en cuanto esto acontece, es un bien, y en cuanto es la posibilidad radical es el bien radical del hombre. Ir más allá de lo real como poderosidad en busca de la experiencia de la realidad-fundamento sería traspasar los límites de la 'felicitas' - ámbito en el que nos sitúa la ética- para pasar al ámbito de la 'beatitudo', de carácter

65.PINTOR RAMOS, Antonio: **Realidad y sentido**. cit. p.114

66.Dice Zubiri en **Sobre la esencia** que "llamo 'complejos' aquellos trascendentales que competen formalmente a cada cosa real por el mero hecho de ser real, pero que expresan aquello que se sigue del puro carácter de realidad en orden a la multiplicidad de las cosas reales"(SE 429).

67.PINTOR RAMOS, Antonio: **Realidad y sentido**. cit. p. 102.

68.Dice también Zubiri: "Sólo porque la cosa real inteligente y volente está en el mundo de las demás cosas reales, sólo por esto es posible que haya intelección y volición y, por tanto, verum y bonum trascendentales"(SE 430).

69.Téngase además en cuenta que "esa figura del hombre proyectado sobre sí mismo es precisamente la posibilidad primaria y radical que tiene el hombre de poseerse a sí mismo. Ahora bien, en cuanto esto acontece es un bien, y en cuanto es la posibilidad radical es el bien radical del hombre"(SH 388).

ultramundano.

Digamos, por consiguiente, que el bien es la realidad en cuanto apropiable y la propia realidad del hombre en cuanto apropiable -y apropiada-⁷⁰: el hombre está así enfrentado a la realidad como fuente de posibilidades.

Se precisa más esta idea al decir que el hombre está proyectado sobre sí mismo como bien radical: el poder de lo real que se apodera del hombre es lo que le da poder para poseerse a sí apropiándose de posibilidades. El hombre, en definitiva, está sobre sí porque tiene que actuar en vistas a su perfección, a su plenitud. Pero para ello deberá concretar lo que sea el bien para él. Es la segunda acepción de bien en tanto que concreto.

Para alcanzar su plenitud, el hombre tiene que apropiarse posibilidades concretas. En la línea del bien el hombre tiene que optar por unos bienes. Y los bienes son los que el hombre determina, como veremos, en un acto de preferencia.

En *Sobre el sentimiento y la volición*⁷¹, Zubiri analiza, entre otras cosas, qué es lo que queremos cuando preferimos.

Para ello parte de la consideración del hombre como realidad moral que tiene que determinar sus acciones mediante la realidad esbozada en forma de posibilidad. Como acabamos de indicar, *"la realidad como posibilidad de su realidad plenaria es aquello que constituye el término*

70. En este sentido dice Aranguren que "los actos tendrán de bondad lo que tengan de realidad, y serán malos en la medida en que no alcancen la plenitud de ésta(...). Si se consideran con referencia a su autor, dentro de la secuencia temporal de la vida, serán buenos en cuanto contribuyan a la perfección de su realidad personal, a la plenificación de su *êthos*" *Ética*. cit. p. 199.

71. SSV 36ss

formal del acto de volición"(SSV 37).

Lo que interesa dejar ahora claro es que *"lo que llamamos el bien, el bonum, el $\epsilon\upsilon\delta\mu\omicron\nu$, es pura y simplemente la realidad en tanto que posibilidad"(SSV 38).*

Será tarea ulterior la de concretar el contenido de los diversos bienes porque "el bien siempre está por hacer, porque la obra del hombre,(...) es, en el plano concreto, una tarea creadora abierta"⁷².

El hacerse cargo de la realidad resulta algo inexorable. Lo que no está escrito para cada hombre es cómo ha de hacerse cargo de la situación en la que está . Por ello:

"El hombre tendrá que determinar, por cosas bien precisas, en qué consiste eso de realizarse a sí mismo en la figura plenaria de una vida(...). El hombre no puede proponerse, en ninguna hipótesis, mas bienes que aquellos que en una o en otra forma se encuadren dentro precisamente de su realidad"(SSV, 39-40)

Los bienes serán las posibilidades concretas que satisfacen las exigencias de plenitud de la sustantividad humana mientras que los males las que la frustran. Descubrir y apropiarse de esta concreción del bien es la tarea de la marcha intelectual, de la razón moral. Para llevar a cabo esto siempre se deberá tener en cuenta que el bien y el mal talitativos se inscriben siempre en la línea del bien trascendental como sistema de referencia.

72.ARANGUREN, José Luis: *Ética*. cit. p.172.

4) El deber

En el presente apartado quiero analizar el tercer momento de la fundamentalidad de lo real en la persona: el deber. Para eso explicaré qué es el deber y por qué es debitorio. Y lo haré en contraste con la ética formal y con las éticas de la felicidad. Finalmente, distinguiré entre el deber y los deberes.

a) Qué es el deber

Hemos repetido varias veces que la religación, por la fuerza de imposición de la realidad, lanza al hombre a tener que vérselas con la realidad en la que está y, de este modo, actuar. Este lanzamiento es la estructura formal de la obligación moral.

Para estar en 'plena forma' la persona está ligada a lo real y obligado a actuar en orden a la felicidad. "*La obligación es la forma en que el deber se apodera del hombre*"(SDH 410). De esta manera supera Zubiri el sempiterno hiato entre 'ser' y 'deber ser' que inunda la historia de la ética.

¿Por qué algo es debido? ¿De dónde surge la fuerza del deber?. Cuestiones éstas de enorme importancia no sólo para la ética sino también para la filosofía del derecho o la filosofía política⁷³.

Se sitúa Zubiri, a la hora de responder a esta cuestión, más allá de las éticas del deber al

73. En este sentido, por ejemplo, se plantan cuestiones tan pertinentes como la formulada por Carlos Díaz quien, atento a las propuestas de Habermas, se cuestiona "si en las sociedades complejas la formación de los motivos de acción está todavía efectivamente unida a normas que reclaman una justificación, o si(...) los sistemas de normas han perdido mientras tanto su relación con la verdad"(*De la razón dialógica a la razón profética*. Madre Tierra, Móstoles 1991, p.98.)

modo kantiano y de las éticas de la felicidad⁷⁴.

En lo que respecta a las primeras hay que señalar que, para Zubiri, el deber, en contra de lo que sostenía Kant, no descansa en sí mismo, sino en la realidad y en su poder. Por eso mismo, el fundamento último del deber tampoco se podría encontrar en un 'nosotros argumentamos'⁷⁵, en la aceptación por parte de todos los sujetos competentes comunicativamente de las consecuencias de la puesta en práctica de una norma acordada dialógicamente.

Como vimos en el primer capítulo, hay moralidad porque el hombre es moral. Y esta moralidad no radica, como pretende Apel, en su competencia comunicativa sino en su sustantividad que de suyo es suya y que, para autopoerse, tiene que apropiarse de posibilidades. El mero consenso no confiere fuerza ninguna al deber.

Por lo que respecta a las éticas de la felicidad, vimos cómo la ética zubiriana es formalmente una ética de la felicidad pero no en sentido teleológico, es decir, al modo en como algunas éticas proponen la felicidad (en cualquiera de sus concepciones) como fin, de modo que el deber sea aquel medio que conduce al fin.

No se trata la ética de medios y fines sino de apropiación. Y la felicidad es algo ya siempre apropiado. Sólo desde esta apropiación radical tiene sentido el establecimiento de un método para concretar los deberes que conducen a esta felicidad.

Impulsado por la realidad soy lanzado a actuar teniendo que optar entre posibilidades. Pero no todas las posibilidades son igualmente posibilitantes de mi plenitud. Algunas son más

74.Cfr. CORTINA, Adela: 'Éticas del deber y éticas de la felicidad' en *Ética y Estética*. cit. p.51.

75.Cfr. CORTINA, Adela: *Ética sin moral*. Tecnos, Madrid 1990, pp.185-186

posibilitantes que otras, más dignas de ser apropiadas. *"La posibilidad en tanto que es más o menos potente para hacer feliz, en tanto que es más o menos apropianda en orden a la felicidad, es lo que llamamos deber"*(SH 408).

En cuanto que es más apropiada para conducir al bien plenario -a la felicidad- la posibilidad apropianda es un poder: *"Que una posibilidad sea debida significa que tiene el poder de lo apropiado, un poder que le viene conferido por la felicidad de quien es posibilidad"*(SH 409). El poder del deber, su fuerza impositiva, arraiga en la felicidad, porque ligado a la felicidad es como se está obligado a toda otra posibilidad. Es justamente en este sentido en el que podemos decir que Zubiri cree que estar ligados a la felicidad nos lleva inexorablemente a tener que concretar unos deberes (lo que no se puede decir 'a priori' es qué deberes).

b) El deber y los deberes

De nuevo tendremos que distinguir entre el deber, como la realidad en cuanto que apropiable y apropianda a la que estoy religado y, por tanto, obligado, y los deberes en cuanto que esbozados y experienciados por la razón moral en orden a su justificación.

Respecto de esto debemos observar con Pintor Ramos que *" el deber en abstracto no existe nunca; sólo es real en tanto que la realidad se muestra como el fundamento que de hecho está sosteniendo el sistema de deberes"*⁷⁶.

El deber, según la primera acepción, consiste, por tanto, no en una obligatoriedad en sí misma sino en que el hombre es una realidad debitoria. Éste es el sentido latino del 'debitum': el hombre es deudor respecto de la realidad y respecto de sí mismo. Y esto es así porque la realidad

'desborda' la figura concreta que el hombre va adquiriendo.

El deber es, por tanto, el 'tener que' con vistas a la felicidad. A la felicidad estamos inexorablemente ligados pero a cumplir unos u otros deberes no: ahí radica la libertad⁷⁷. El hombre está inexorablemente ligado a la felicidad. Pero no es menos cierto que puede optar entre posibilidades felicitantes o infelicitantes. Tanto es así que el sistema de posibilidades con el que va proyectando y haciendo experiencia de la fundamentalidad de lo real, de su propia plenificación, las esboza él mismo. Y aquí está el riesgo y el dramatismo de la vida: estas posibilidades pueden hacerle pleno o empobrecerle, pueden promocionarle o impedir su realización. El sujeto no puede optar, es cierto, por estar o no obligado: lo está inconcusamente. Pero sí puede optar por este o aquel deber.

Queda con todo esto claro que el deber no es en Zubiri algo coercitivo y opresor 'ad extra', sino que surge como interna necesidad en el proceso de personalización.

Se supera así la heteronomía ética pero también la autonomía al estilo kantiano, pues no se trata de la existencia de un orden de deberes al margen de la estructura ontológica del hombre⁷⁸ sino

76. PINTOR RAMOS, Antonio: *Realidad y sentido*. cit. p. 120

77. Adela Cortina en 'Éticas del deber y éticas de la felicidad' (cit. p. 60) señala que "si tomamos como punto de partida una obligación metafísica del hombre a la realidad y, concretamente, a su constitución felicitante, es imposible fundamentar en nivel alguno imperativos categóricos del tipo: 'obra de tal manera que te apropiés las posibilidades mejores en orden al logro de tu propia felicidad y perfección'. Formular un imperativo tiene sentido si el sujeto puede optar frente a él, cosa que no sucede con la felicidad entendida como un carácter formal de la realidad humana".

Pero siendo cierto que el hombre está inexorablemente ligado a la felicidad, no es menos cierto que si puede optar entre posibilidades felicitantes o infelicitantes.

78. No se trata de un orden ideal de deberes subsistentes ni tampoco un orden de deberes socialmente aceptados. No dimana el deber de lo que el 'hombre prudente' en su deliberar colige como lo más adecuado en la polis -como sería el caso de Aristóteles- ni tampoco, como querían los estoicos, el deber es lo conforme a la naturaleza del hombre (en el sentido de la existencia de una ley natural inscrita en nosotros de la que podemos deducir o intuir todos los deberes concretos de nuestra vida).

Para esbozar las normas morales habrá que partir de los esbozos éticos culturales y de los personales, de una determinada idea del hombre, y, en todo caso, necesitan justificación.

justamente enraizada en ella⁷⁹. El deber por el deber mismo, como pretendía Kant, no tiene fuerza para instaurar el orden moral. Lo debitorio obliga en cuanto que arraiga en el proceso de personalización⁸⁰.

Al igual que los estoicos, el deber radica en la persona, no en las acciones. Pero, frente a éstos, no se puede, a priori, marcar ningún deber excepto un deber formal ineludible: el de ser felices. Este es un deber universal e incondicional. Sin embargo, repitámoslo, no se trata de un fin a adquirir, sino de algo ya adquirido. No es un fin que se propone la voluntad (caería entonces de lleno bajo la crítica kantiana), sino a lo que está ya ligada la persona. Esto supone que la persona está religada a algo que no es ella. Por eso tampoco se podrá admitir la tesis kantiana de que el deber dimana de la sola voluntad sin referencia ninguna a la realidad (talón de Aquiles de todas las éticas deontológicas como reconoce incluso Adela Cortina⁸¹).

Por esto, los deberes no son nunca una imposición externa. El hombre mismo es una realidad debitoria por cuanto que apropiarse de cosas en orden a su felicidad. Hay posibilidades apropiandas porque el mismo hombre es apropiando.

Los deberes, en plural, están apoyados en este deber primario: el hecho de que el hombre

79. En *Recupera-la Creación* (SEPT, Vigo 1996) ANDRÉS TORRES QUEIRUGA dedica, desde una inequívoca perspectiva zubiriana (Cfr. pp167-170) unas sabrosas páginas a la cuestión de la superación de la heteronomía y la autonomía moral en lo que denomina, inspirado en P. Tillich, *teonomía* (Cfr. pp175-180). En concreto, se define a la *teonomía* como la 'razón autónoma unida a su propia profundidad' lo que en terminología zubiriana llamaríamos la fundamentación del deber en la fundamentalidad de lo real a lo que está religada la persona.

80. Cfr. PINTOR RAMOS, Antonio: *Realidad y Sentido*. cit. p.127, y también p.71. Deja claro aquí Pintor Ramos por qué la de Zubiri es más una ética formal de bienes que una ética formal de deberes. Recordamos lo que hemos dicho nosotros sobre la cuestión: es una ética formal de bienes porque es, ante todo, una ética formal de la felicidad.

81. Cfr. CORTINA, Adela: 'El formalismo de la ética y la ética formal de los bienes' en *Ética día tras día*. cit. passim

esté debitoriamente vertido a su propia realidad como apropianda, en la realización de su realidad personal.

Como veremos, este deber radical será tomado como **sistema de referencia**⁸² en la búsqueda de los deberes particulares. Será el principio de todo ulterior razonamiento moral.

82. Cuando Diego Gracia quiere concretar en qué consiste el **sistema de referencia** del método señala ante todo que es el 'deber' (Cfr. **Fundamentos de Bioética**. cit. p.487). Pero él mismo, en este capítulo dedicado al método en moral, afirma que el sistema de referencia es a una la realidad, la sustantividad humana y la religación de la segunda a la primera. Por consiguiente, 'sensu estricto', si el deber es tomado como sistema de referencia, con más razón deben ser tomados el bien (un deber es un bien apropiando), la plenitud humana (aquello por lo que un bien es apropiable) y, sobre todo, la felicidad, en cuanto que es lo que hace plenificante a la plenitud, posible a lo posibilitante y debido al deber.

CAPÍTULO TERCERO:

EL MÉTODO

A) LA NECESIDAD DE LA EXPERIENCIA MORAL

En este capítulo pretendo mostrar la necesidad del método como vía de concreción de los deberes, bienes y valores que determinan la figura felicitaria de cada hombre.

La propia aprehensión primordial, en su incompletud, exige la concreción de un contenido, culminar con una intelección racional. Mostraremos cómo el formalismo zubiriano es conjugable con dicha concreción. Por otra parte, mostraremos cómo el método es una actividad de búsqueda por parte de la intelección racional.

En primer lugar, hemos de ocuparnos de la necesidad de esta determinación de los bienes, deberes y valores. *"Que el hombre tenga que actualizar algunas formas de realidad como deberes es la expresión última del hecho primordial que dejó al hombre poseído por la realidad y en ese carácter deudor se enraizará todo posible sistema de deberes concretos. Otra cosa distinta es la determinación de unos contenidos concretos como deberes"*¹

Parece, por tanto, que patentizado la dimensión física de la moralidad del hombre, queda la tarea, que será siempre provisional e ineludible, de tratar cada uno de determinar cuál será su figura personal. Mostrado cómo el carácter deudor de todo deber enraiza en la propia felicidad del hombre, queda por definir su figura. *"Precisamente porque el hombre está deudoriamente vertido a su propia realidad humana como apropianda, y tiene el área del deber que emerge de su propia realidad, se le plantea a él el problema de los deberes"*(SH 412). Y no sólo de los deberes sino de los bienes concretos, de los propios valores y, en definitiva, de todo aquello que va concretando la

1. PINTOR-RAMOS, Antonio: *Realidad y sentido*. cit. página 214.

propia figura felicitaria.

Ahora bien, *"los deberes en plural no transparecen más que por un acto de razón"*(SH 212), de modo que para concretar la moral habrá que poner en marcha la inteligencia en forma racional.

Queda aquí patente el formalismo ético de Zubiri pues que indica claramente que no se puede determinar 'a priori', como se haría desde un modelo ético ontológico o principialista, qué es concretamente lo que se debe de hacer².

"Zubiri piensa que la moralidad es un carácter formal de la realidad humana, y no meramente un dato de contenido. Pero por esto mismo, porque lo moral es primariamente un dato formal y no un contenido, no tiene carácter 'prescriptivo', 'normativo', sino

2. Según Adela Cortina, aceptando de que tanto Kant como Zubiri sostienen un sistema ético formal, sin embargo "la aportación de Zubiri a la ética más camina por el intento de describir el hecho moral desde una antropología metafísica que por la pretensión de ofrecer una ética normativa" (*Éticas del deber y éticas de la felicidad*, cit. p 56). Compartimos con Adela Cortina el que Zubiri más quiere describir que prescribir, pero creemos que la pretensión de Zubiri no acaba aquí y, tal y como pretendemos mostrar en esta Tesis, pone cuidadosamente las bases para establecer un método que permita pasar del hombre como forma de realidad constitutivamente moral a una moral concreta.

De todas formas, la propia Adela Cortina añade que, "la filosofía de Zubiri es, por el contrario, una filosofía de la realidad, que en principio al menos no tiene afanes normativos" (idem, p.57), formulación en la cual ahora parece admitir la posibilidad de una normatividad. Pero para Zubiri la normatividad no sólo es una posibilidad sino que es la propia aprehensión primordial la que exige intelecciones ulteriores y culminar con una intelección racional. Otra cosa es que, en lo referente a la moral, Zubiri no haya abordado 'de facto' y sistemáticamente el paso de la protomoral a la moral normativa. Pero no por ello se puede asegurar que deja de lado este aspecto. Antes bien, el desarrollo inmediato de su mismo pensamiento nos llevaría de un modo natural a esta normatividad. Eso sí: se trataría de una normatividad provisional, abierta, histórica y siempre superable. Es lógico que diga más adelante Adela Cortina que "a diferencia de los principios deontológicos y del principio de utilidad, ningún principio o criterio brota de esa metafísica de la realidad humana que elabora Zubiri. Lo que se extrae de ella es la necesidad de que haya esbozos de ética normativa" (idem. 57). Pues bien, esos esbozos de ética normativa son exigidos por la propia realidad humana religada al poder de lo real. Y así mismo viene exigido que esos esbozos tengan un contenido. Lo que no puede estar especificado, porque la moral concreta es siempre para Zubiri una creación de las personas y de las sociedades, es en qué contenidos se concreta ese esbozo al inteligirlo en profundidad. Pero que hay que inteligirlos. Y que deban tener contenido es una exigencia moral que podíamos llamar apriórica. Los contenidos concretos no se deducen: se crean. Y el que sean creados no elimina un ápice el hecho de que sean necesarios.

*simplemente 'canónico'*³.

Es más, el mismo Zubiri nos dice que *"sería quimérico pretender que las acciones concretas puedan tener un valor concreto, absolutamente determinado, válido a lo largo de toda a historia"*(SH 355).

Por eso, para cualquier persona e incluso para cualquier colectividad, es ineludible el esfuerzo de dar cuenta de sus acciones en cada momento de su vida y de su historia. No son aceptables para Zubiri tanto el método moral principialista u ontológico como el aristotélico, estoico o el tomista porque, según estas corrientes de pensamiento, el método moral consiste en deducir a partir del bien trascendental, que se suele identificar con lo natural, los contenidos inmutables de la moral concreta. Sin embargo, el punto de partida zubiriano es formal, aunque real, y los resultados pretenden ser verdaderos pero provisionales. Y es que también el método es distinto.

Para el método ontológico el deber de deriva del ser mientras que, como vimos, para Zubiri ser y deber radican -que no derivan- en la realidad.

Pero también la propuesta de Zubiri está a distancia de todo emotivismo y de toda moral de situación: las acciones morales, según Zubiri, pueden y deben ser justificadas. Los juicios morales, contra lo que cree Rawls, y empleando su lenguaje kantiano, no son necesariamente hipotéticos. Frente al idealismo, la pretensión zubiriana es la de proponer un realismo moral.

Como indica Hortal, Zubiri relaciona la moral pensada y la moral vivida superando la dicotomía entre el idealismo , que da primacía a la moral pensada sobre la vivida, y el realismo tradicional que reduce el pensamiento moral a ser un momento más de la vida moral⁴. *"La ética sin*

3.GRACIA GUILLÉN,Diego: **Fundamentos de Bioética**. EUDEMA, MADRID 1989, página 373.

4.Cfr. HORTAL, Augusto: 'El realismo moral' en **Ética y Estética en Xavier Zubiri**. Editorial Trotta, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996, p 74.

*moral es abstracta, irreal, inoperante. En cambio la moral sin ética es folklore o ideología legitimadora de lo existente*⁵.

El método zubiriano es precisamente la vía que lleva desde la moral pensada a la moral vivida o, mucho mejor, de la protomoral a la moral concreta, o de la intelección de del 'de suyo', del 'suyo' y de la religación, a la justificación de las acciones concretas. Y aunque no es lo que más desarrolla en su filosofía madura, Zubiri no obvia la imperiosa necesidad que tiene el hombre de concreción moral. Por supuesto que el método zubiriano tampoco consiste en un mero procedimiento que ayude a tomar decisiones o resolver problemas⁶.

5.HORTAL, Augusto: 'El realismo moral'. cit. p.75

6.Esta concepción ética que se limita a ser un método de ayuda a la toma de decisiones, un conjunto de estrategias para la elección de una posible línea de acción en función de las consecuencias, es la que sostienen autores como R.C. Jeffrey (*The Logic of Decision*. Nueva York. McGraw-Hill, 1965) o Peter C.Fishburn (*Decision and Value Theory*. Nueva York. John Wiley and Sons, 1964).

En cualquier caso, esta **opción ética decisionista**, es semejante al prescriptivismo de Hare en que los predicados éticos no prescriben comportamientos sino sólo proporcionan ayuda para la conducta. El decisionismo, a su vez, establece procedimientos estadísticos, basados en preferencias subjetivas (en esto último se asemeja a Zubiri pues ambos toman como sistema de referencia las preferencias, aunque para los primeros son mero dato talitativo mientras que para Zubiri supone una intelección dual de lo real por parte de la inteligencia posidente). Y estos procedimientos, a diferencia de Zubiri, no pretenden establecer que algo es lo bueno u óptimo en aras a su capacidad felicitante sino tan sólo un medio para dar respuesta práctica a la necesidad de actuar dada unas determinadas circunstancias. Lo cual, visto desde Zubiri, es una confirmación de que la realidad nos impele a actuar por la fuerza de lo real y que nos lleva a tener que concretar los bienes.

Una última cuestión: la teoría de la decisión racional ('Rational Decision Making Theory'), por medio de la 'maximización de las consecuencias' pretende ser un método para encontrar soluciones a los problemas éticos, pero nada se dice de una grave cuestión previa: tener como único punto de apoyo las preferencias subjetivas sin contrastarlas con ningún sistema de referencia excepto con el gusto, la utilidad o el deseo, permite que las preferencias del sujeto se conviertan en punto de referencia absoluto, lo cual implica un radical relativismo, además que permite el que estas preferencias estén inducidas heterónomamente lo cual no invalidaría el método.

Este decisionismo es el que, en su origen, propone la **bioética**. Es el método de trabajo por el que optó la 'National commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Sciences'. Tanto en su informe como en el informe Belmont (1978) propone unos principios a los que llega inductivamente simplemente para ayudar a solventar los conflictos de valores que surgían en la práctica médica. No discute nunca cuestiones de fundamento sino sólo, de un modo acentuadamente pragmático, cómo resolver un determinado conflicto con sentido común.

No pretende Zubiri 'dar recetas' morales pero sí señalar el camino por el que el pensamiento discurre para concretar, provisional y problemáticamente, la moral vivida. No basta preferir, valorar o afirmar algo como bueno. Resulta necesario la realización justificada y física, de eso que se prefiere en aras de la propia plenitud o de la de otras personas⁷.

Los hechos de la religación y la obligación son puramente formales, pero *"siempre han de tener algún contenido.(...) En el caso de la moral, Zubiri ha utilizado como sinónimo de formalidad el término estructura, distinguiendo así entre una moral como estructura y una moral como contenido"*⁸.

Éste es el sentido según el cual hace Aranguren, inspirado en Zubiri, la distinción entre moral como estructura y moral como contenido. El método consiste en la vía real que lleva de la primera a la segunda⁹. *"La moral como contenido se monta necesariamente sobre la moral como*

7.Acertadamente indica Hortal que esta perspectiva zubiriana supone la efectiva superación de las dicotomías clásicas entre éticas de la convicción y éticas de la responsabilidad, entre racionalidad instrumental y racionalidad valorativa, entre discurso ético acerca de los fines y el que versa sobre los medios (Cfr. HORTAL, Augusto. 'El realismo moral'. cit. pp. 75-77)

8.GRACIA GUILLÉN, Diego: *Voluntad de Verdad*. cit. p. 214.

9.La moral como estructura se fundamenta en lo que denomina Aranguren 'el principio antropológico' según el cual la moral viene dada en el hombre mismo, es decir, que 'la realidad moral es constitutivamente humana' (Ética. cit. p 47). La moral como estructura consiste, según Aranguren, en aquella estructura radical del comportamiento humano que exige y permite el ajustamiento a las situaciones en las que el hombre está incurso. Pero no se trata sólo de la estructura de una acción sino de una estructura humana que posibilita esa acción. Por esto afirma contundentemente que "la ética constituye un capítulo esencial de la antropología o idea unitaria del hombre"(Ética. cit. p 53).

Mientras que la moral como estructura consiste en que el hombre ha de hacer, ha de enfrentarse creativamente a las circunstancias en las que está, la moral como contenido consiste en lo que el hombre ha de hacer. A lo largo de la Historia de la Filosofía moral muchos han sido los modos en los que se ha analizado este paso desde el Bien a los bienes, desde la 'regula morum' suprema a sus diversas concrecciones, bien por vía deductiva, intelectualista, como la de Aristóteles o Tomás de Aquino, o por vía intuicionista como la de Max Scheler (Cfr. Aranguren: Ética pp. 176-186). Lo que para Aranguren está claro es que la moral no viene 'de fuera' pero tampoco la conciencia se dicta a sí de modo soberano las normas. Finalmente, tampoco Aranguren precisa cómo se puede pasar metódicamente a la moral como contenido aunque deja claro que arraiga en la felicidad como 'ratio' suprema. Tratará, en capítulos posteriores, sobre las virtudes, sobre el bien y el mal moral, pero sin mostrar cómo todas estas concrecciones

estructura y no puede darse sin ella"¹⁰ afirma Aranguren. La moral, prosigue, aunque en primera instancia es puramente formal *"no puede ser sólo eso, so pena de quedarnos en un puro 'formalismo'(...)"*.

La forma ética está siempre demandando un 'contenido'. Se entiende ahora bien que, según Zubiri, la inteligencia se deba poner en marcha para, apoyada en la realidad, encontrar cómo justificar sus opciones y apropiaciones en el decurso de su autoposición. Como estamos ligados a la felicidad, lo cual está dado ya en la aprehensión primordial, y la felicidad es la realidad-fundamento como horizonte de plenitud del hombre, estamos lanzados por la propia realidad -ya en esta aprehensión-, a la búsqueda de felicidades concretas. Estamos obligados a poner en marcha la inteligencia para concretar estas felicidades. Antes de continuar, por tanto, conviene aclarar qué significa **la marcha de la inteligencia** dado que, *"el hombre encuentra normas de acción porque pone en marcha una inteligencia posidente"*(SH 413).

quedan uncidas metódicamente en la realidad o la felicidad.

10.LÓPEZ ARANGUREN, José Luis: *Ética*. cit. p.50

B) INTELLECTUS QUAERENS

La aprehensión de realidad está trascendentalmente abierta. Podemos aprehender no sólo que algo es real y qué es entre otras cosas sino, además, qué es en la realidad. Esta intelección es la razón.

Desde el punto de vista moral esto significa que, a partir de la aprehensión de la religación en aprehensión primordial, hay que marchar a lo profundo para saber si las estimaciones y valoraciones hechas por parte del logos moral y las opciones de la voluntad son verdaderas en el mundo, es decir, **si están justificadas**. Es, por tanto, una modalización de la intelección que consiste en una **marcha** desde las cosas hacia el mundo.

Esta marcha es posible porque la aprehensión de realidad es abierta. Está abierta en respectividad a otras cosas en el campo y abierta a la realidad como tal. *"Este aspecto según el cual cada cosa real abre el área de la realidad pura y simple es lo que constituye el mundo"*(IRA 19).

La inteligencia deberá marchar hacia el mundo para justificar las estimaciones y valoraciones. Pero ante todo, ¿qué es **marcha** de la inteligencia?: *"Marcha es búsqueda de realidad. Es intellectus quaerens."*(IRA 23). *"Se busca realidad dentro de 'la' realidad, allende las cosas reales sentidas"*(IRA 24).

Lo que hace la razón es buscar. Y lo que se busca es *"cómo se articulan las cosas reales 'en' la realidad para poder optar por una forma de realidad"*(HD 108)¹¹.

Habrà que esclarecer, por tanto,

1. **qué es buscar** en cuanto actividad (el pensar),

11. Por cierto, que para Zubiri, esta búsqueda es, en realidad, una experiencia inquiriente, una experiencia de búsqueda de fundamento: una "experiencia teologal"(HD 108).

2. desde **dónde** se busca (desde aprehensiones previas),
3. **cuál** es la estructura intelectual de esta búsqueda (la razón),
4. las diversas **actitudes** de búsqueda y, apoyado en todo esto, 5. **cómo** se busca. Esta es, precisamente, la pregunta por el **método**.

1) Qué es buscar en tanto que actividad

Buscar es una actividad intelectual: el pensar. Esta actividad intelectual tiene algunas características propias:

a.- "*Pensar es siempre pensar allende*" (IR 30). Se piensa algo más allá de lo que se está inteliendo para encontrar algo real: qué es en el mundo, en la realidad. Sólo desde la aprehensión mundanal se pueden justificar éticamente las posibles apropiaciones que pudieran constituir la propia personalidad.

¿Qué es ir 'allende'? Zubiri lo precisa de tres maneras:

- es ir hacia lo que está fuera del campo,
- ir de lo real como noticia hacia lo notificante y
- marchar hacia dentro, hacia lo profundo¹².

Más adelante concretará esto Zubiri indicando que pensar es una marcha trans-campal¹³, un ir más allá del campo gracias a la apertura del propio campo. Y en lo que a nosotros atañe, se trata de ir desde la propia realidad personal y las estimaciones sobre sus posibilidades de plenificación, hacia algo que está fuera de éstas pero no en un orden extramoral sino en el fondo mismo de lo

12.Cfr. IRA 31

13.Cfr. IRA 83-85

moral, es decir, en la propia realidad personal. Y esto se lleva a cabo desde lo notificante, es decir, desde las propias estimaciones sobre los bienes posibles. Se lleva a cabo desde la propia estructura sustantiva y la realidad a la que está enfrentada por mor de su inteligencia sentiente.

b.-*"Pensar es intelección incoada: por eso se desarrolla como vía" (IRA 31).* No se trata de llegar a conceptos sino que se abre una vía hacia lo profundo de la misma realidad. Pero esta vía no se puede recorrer de cualquier manera. Es preciso un método.

Método no es sino *"la vía de acceso de una actualización de lo real a otra"*(IRA 205). La propia incompletud de la aprehensión primordial y de la campal incoan una marcha hacia lo profundo. Por consiguiente, no es que al hombre le sea 'aconsejable' buscar la justificación de sus actos o que sea una posible tarea a desarrollar por los pensadores morales, sino que es algo que no tiene más remedio que hacer. Es más, es algo que incoativamente ya está haciendo. El problema está en que hay vías *"que en realidad desvían de la realidad de las cosas"*(IRA 32). Por consiguiente, no da igual una vía que otra, un método que otro, para la concrección de los bienes morales que posibilitan la propia vida.

c.-*Pensar "es un inteligir activado por la realidad"*(IRA 32).

Religados a la realidad es como el hombre se lanza a la justificación de los deberes en plural. Y es que la intelección en cuanto actualización de lo real es deficiente¹⁴. *"Esta insuficiencia arranca del momento sentiente de la intelección"*(IRA 163). Por consiguiente, es la intelección de la realidad la que nos lanza a la búsqueda de su completud, a su expansión, es decir, a una intelección

14. Por eso, "la intelección plenaria de la realidad, es decir, su plenaria actualización, haría radicalmente innecesario por improcedente el ser conocimiento"(IRA 162-163)

más profunda. Esta intelección inquiriente en profundidad es el **conocimiento**¹⁵. El conocimiento no nos va a dar una mayor plenitud de la formalidad de realidad pero sí que nos va a dar un contenido más rico. La insuficiencia de contenido es la que va a colmar el pensamiento.

Pues bien, *"la intelección sentiente exige el conocimiento"*(IRA 163). □ Qué significa esto?
□ Qué es lo que activa un modo ulterior de intelección? No se trata de una actividad espontánea de la intelección (como pretendería el idealismo) sino la propia **fuerza de la realidad actualizada**¹⁶. Porque lo real inteligido es dato. Es 'dato-de' la realidad y, por ello, 'dato-para' el pensar. Es la propia formalidad de realidad, en cuanto abierta, la que exige ser pensada¹⁷. En este sentido es en el que dice Zubiri que *'las cosas dan que pensar'*(IRA 34)¹⁸. Y este dar que pensar da lugar a la actividad pensante. El pensamiento está activado por la realidad en cuanto inteligido.

Las cosas son las que nos activan a pensarlas¹⁹. Pero en ética, ¿cuáles son las cosas que

15.Cfr. IRA 159ss

16.La razón es siempre razón sentiente. Todo sentir posee tres momentos: afección, alteridad y fuerza de imposición. A su vez, esta fuerza de imposición, cuando la alteridad se da en formalidad de realidad, es **fuerza de realidad**. Pues bien, la fuerza de la realidad se impone de tres maneras distintas: como **fuerza irrefragable de ser realidad**, que es "la fuerza con que lo real, como formalidad de lo aprehendido en y por sí mismo se impone como real"(IRA 94), como **fuerza exigencial de la realidad** cuando lo aprehendido lo está camplamente o, por último, se puede tratar de la **fuerza coercitiva de la realidad**, que se da en lo sentientemente aprehendido en profundidad.

La conclusión a la que llega Zubiri es que "la razón se mueve, pues, por una fuerza propia: por la fuerza con que lo real mismo se nos impone como voz. Esta fuerza no es un impulso en el vacío. Todo lo contrario: es una fuerza que nos mueve, pero que nos mueve constreñidamente a mantenernos dentro de lo real; es, pues, una fuerza coercitiva"(IRA 95).

17.Cfr. IRA 32-33. En este punto pretende dejar bien claro Zubiri su diferencia con el racionalismo, corriente para la cual el que dato es siempre, primordialmente, dato-para. Para el racionalismo, el dato siempre es dato en cuanto pensado por la razón. Pero para Zubiri la razón no es facultad de juicios sino intelección de lo real en profundidad. La primacía, lo que activa la intelección en profundidad y la dirección de las intelecciones racionales es la propia realidad y no sus contenidos a priori.

18.Cfr. IRA 75

19. Sobre esto precisa Zubiri que "es la realidad misma la que nos impone la intelección racional: es la

nos dan que pensar?. El hecho de que el hombre esté sobre sí, el hecho de que, tal y como comienza significativamente *El hombre y Dios*, "*el hombre es una realidad que esencialmente tiene que ir haciéndose*"(HD 15).

Lo que da que pensar no son tanto los bienes concretos, o las acciones concretas, como el decurso vital entero²⁰, es decir, lo que se va siendo y lo que se puede ser en virtud de las posibilidades que se tienen. En definitiva, es la propia figura concreta de la persona en futurición la que da que pensar. Es su problemática autoposición la que da de pensar²¹. El hombre "*en el más minúsculo acto vital en que pone en juego su inteligencia, está constitutivamente sobre sí*"(SH 663). Esto supone que en cada acto hay un proyecto anclado en la realidad.

El hombre se autoposee, lo que significa una "*realización de un proyecto de determinada figura de realidad*"(SH 663). Pues ese decurso vital en el que va configurando su personalidad es lo que da que pensar. Es, por eso mismo, lo que hay que justificar²².

Que sea la propia vida del hombre en su autoposición la que da que pensar implica que es la realidad humana, en cuanto inteligida, la que da que pensar. Por esto, "*la actividad pensante no sólo no es primaria sino que no brota de sí misma*"(IRA 35). Frente a todo idealismo, afirma

fuerza coercitiva con que se nos impone la impresión de realidad en profundidad. Todas las cosas reales, decimos, nos dan que pensar. Y este 'dar' es la fuerza coercitiva con que se nos impone lo real intelectivamente en profundidad"(IRA 106-107)

20.Cfr.SH 577-644

21.Cfr. SH 662

22.Queda esta cuestión patente en el siguiente párrafo: "Pero estricta y formalmente hablando lo que el hombre justifica no es una sola acción. El hombre más bien justifica un decurso, dentro del cual están inscritas una multitud de acciones"(SH 359). Por consiguiente, es la vida misma del hombre en su discurrir la que da que pensar.

Zubiri que la actividad de pensamiento no es espontánea sino consecutiva a otras actividades de la razón²³.

23.Cfr. IRA 35 y también 82-83. Es aquí donde dice contundentemente Zubiri que la razón, en tanto que carácter intelectual del pensar, "es un modo determinado por las cosas y por tanto es un modo de intelección impuesto por ellas. Las cosas no dan sólo aquello en que se piensa, sino que nos dan el modo racional mismo de inteligirlas". Por consiguiente, podemos decir que la realidad humana no sólo da que pensar en su decurso sino que nos da el modo de pensarlas: la razón moral.

2) Desde dónde se busca

La búsqueda de lo que sea justificadamente bueno no se produce desde principios a priori ni desde estructuras formales o innatas. La intelección inquiriente se produce **desde la realidad**. Estando 'poseídos por la realidad', el pensar es "*actividad activada por las cosas reales*"(IRA 82). Incluso el propio modo de intelección en profundidad viene exigido por las mismas cosas, dada la insuficiencia de su intelección²⁴. Es apoyados en lo real y lanzados por lo real como pensamos lo moral. Por eso la moral de Zubiri es netamente realista.

"Y en su marcha intelectual la razón tiene que ir actualizando nuevamente lo real cautamente, esto es, sopesando cada uno de sus pasos(...).Se pesa, se sopesa la realidad. Y este peso intelectual de la realidad son justamente las razones"(IRA 40).

Pues bien, '*tener que dar razones*' es justamente la finalidad de método moral zubiriano: dar razón de las preferencias, de lo que se hace para construir la propia vida.

La razón moral piensa desde la realidad. Por eso, el pensamiento moral zubiriano está muy lejos de los emotivismos morales. Los emotivismos hacen descansar la moralidad de los juicios en sentimientos como fundamento último. Pero para Zubiri los sentimientos son siempre afección de la realidad, es decir, modificación afectiva por el enfrentamiento con la realidad. Por estar fundamentado en lo real, también se sitúa lejos de todo prescriptivismo que pretenda que los juicios morales no tiene valor de verdad, es decir, justificación ninguna.

Tampoco sería aceptable desde la perspectiva zubiriana establecer el punto de partida de la

24.Cfr. IRA 83

búsqueda moral en una 'comunidad ideal de argumentación' (según propone Apel), en una 'posición original' (según la propuesta de Rawls) o en constructos semejantes, de corte idealista. Sólo la formalidad de realidad es un punto de partida aceptable para el método.

Las exigencias dialógicas de reglas ideales de argumentación, ¿en dónde descansan? ¿En sí mismas?: idealismo. ¿Es cuestión irrelevante?: decisionismo y racionalidad estratégica. ¿Son puramente convencionales o válidas en nuestra cultura?: relativismo y etnocentrismo.

Sólo radicando en la realidad, extremo que no consideran, permitiría salvar a la ética comunicativa de este primer gran escollo.

El pensar moral piensa desde algo real, desde intelecciones efectivas. Estas intelecciones previas, por ser abiertas, permiten intelecciones ulteriores: el logos, en la que la realidad campal es medio de intelección, y la razón o intelección en profundidad en la realidad es mensura de la intelección²⁵.

Pero quede bien entendido que, siendo a lo que se llega realidad, no son 'cosas' reales sino "*posibles formas y modos de realidad*"(IRA 23). Esto nos sitúa de lleno en la ética, pues es justo el hallazgo de lo posible posibilitante lo que concretamente buscamos. Y esta búsqueda es, necesariamente, metódica porque "*ningún movimiento es azaroso y caótico*"(IRA 23). Es, por tanto, una marcha metódica, 'mensuradamente determinada' desde previas intelecciones: "*se afirma lo que es en la realidad mundanal algo ya actualizado en aprehensión primordial y campal. Se busca realidad, dentro de 'la' realidad, allende las cosas reales sentidas*"(IRA 23-24).

En concreto, el desde dónde se busca es desde la aprehensión primoridal y campal de la

25.Cfr. IRA 21-22.

realidad. Se trata de una búsqueda desde el campo, desde una búsqueda transcampal²⁶.

26.Cfr. IRA 160-161

3.-La razón como estructura intelectual del buscar

"En cuanto modo de intelección la actividad pensante (...) es razón"(IRA 25). "Razón es el carácter intelectual del pensar"(IRA 39). Pero antes de adentrarnos en las coordenadas bajo las cuales describe y define Zubiri a la razón, éste es el lugar de recordar de nuevo que la razón moral, como tipo de intelección ulterior, no es algo distinto de la razón teórica. Sobre esto Diego Gracia indica con gran claridad que

"además de 'razón teórica' hay 'razón práctica'. En Sobre el hombre establece entre esos dos usos de la razón la misma diferencia que entre la inteligencias sentiente y la inteligencia posidente"²⁷.

Se trata, por consiguiente, de dos usos de la misma razón. Y de dos usos necesariamente unidos puesto que la razón moral, en cuanto que intelección ulterior de la intelección posidente, arraiga en la intelección sentiente.

"Por un lado, el hombre tiene que atenerse a la realidad, y por ello saber lo que las cosas son, lo cual es misión de la razón teórica; pero, por otro lado, tratamos de lo que son las cosas en orden a la felicidad, en orden a saber lo que hay que hacer: es la razón práctica"(SH 404).

La inteligencia posidente puesta en marcha es a lo que Zubiri denomina **sentido moral**. Y aquello en lo que consiste el sentido moral es la apropiación justificada de posibilidades, esto es, la

27. GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de Bioética**. cit. p. 486.

Sobre esto aclara Zubiri que "la razón práctica es la inteligencia posidente puesta en marcha"(SH 414).

puesta en marcha del deber.

Respecto de la estructura intelectual del pensar, define Zubiri la razón como **intelección en profundidad**, como **intelección mensurante** y como **intelección en búsqueda**. Veamos en qué sentido.

a) La razón es intelección en profundidad.

Esto es así porque pensar se trata, como hemos dicho, de una intelección allende el campo entendiéndolo allende como *"el 'hacia' mismo como momento de la impresión de realidad"*(IRA 42). La razón va desde el campo de realidad llevada por la fuerza de lo real. El 'hacia' es un modo de realidad sentida, de modo que toda intelección de realidad remite a otra que cobra el carácter de un 'por'²⁸.

"Y este 'por' es en lo que consiste el 'en profundidad'. Ir a lo allende es ir al fondo de las cosas reales"(IRA 43). Y esto significa que lo que no está en el campo es inteligido desde lo que está en el campo pero para inteligir mejor lo que está en él. E inteligir en profundidad, como en seguida veremos, es inteligir la realidad como fundamento²⁹.

La razón moral consistirá, entonces, en el tránsito desde el sistema de referencia hasta el fundamento de las opciones hechas en el horizonte de la felicidad. No olvidemos que el carácter apropiando de los deberes y su carácter de obligación penden del hecho de que el hombre está radicalmente ligado a su felicidad.

28.Cfr. IRA 42. Por otra parte, ese 'por' es esbozado y lo es libremente en cuanto que se constituye como causalidad (Cfr SSV 109)

29.Cfr. HD 269

Lo que no está unívocamente determinado es la concrección de esta realidad en profundidad, de este allende, que puede ser un concepto teórico, una metáfora poética ou calquera outra estructura o contenido creado libremente³⁰. En última instancia, la intelección en profundidad es el 'para qué' del método, lo que se busca.

¿Cómo queda lo conocido sobre lo profundo, sobre la realidad mundanal?. Al conocer se sitúa lo aprehendido sentientemente y campalmente sobre el fondo de la realidad profunda, de la realidad-fundamento. De esta manera, la cosa se convierte en **objeto real**³¹, de modo que *"la realidad profunda, así sin más, no es lo conocido. Lo que se conoce es la cosa real campal"*(IRA 174). Situado sobre el fondo de la realidad profunda, la cosa campal resalta como fundamentada. Este quedar en condición de resaltada es en lo que consiste ser objeto.

Antepuesta sobre el fondo del mundo la cosa real es un 'positum' que queda resaltado, *"cuyo perfil, por así decirlo, ha de ser vencido para ir a su fondo"*(IRA 177). Esto es lo que denomina Zubiri actualización en 'ob'³².

Analizando Zubiri aquello en lo que consiste ser objeto, concluye con un alegato realista diciendo que el hecho de que algo sea objeto no depende del sujeto que entiende sino del propio objeto al presentarse³³. De todas formas, como señala Diego Gracia, *"este no es un camino en el*

30.Cfr. IRA 43-44

31.Cfr. IRA 174

32.Cfr, IRA 177

33.Préstese atención a esta cuestión :*"El 'ob' se constituye al estar proyectada una cosa real sobre el fondo de la realidad. Pero esta proyección no tiene su raíz en mí, sino en el modo mismo de presentarse la realidad: en su 'hacia'"*(IRA 185). Por consiguiente, son los propios valores y bienes campales los que, situados sobre la realidad profunda, me llevan hacia ella. El **realismo moral** de Zubiri queda aquí patente.

que el hombre pueda actuar como mero espectador; todo lo contrario, en él tiene 'construir', que 'crear'""³⁴.

Por consiguiente, **objeto moral** es todo aquello aprehendido posidentemente de lo que se busca su justificación mundanal. Es decir, el objeto son bienes y valores tomados como deberes para su justificación. El objeto de la moral no son los deberes pero el objeto moral sí son los deberes.

Desde esta perspectiva, **hecho moral** es todo 'positum' moral, es decir, el hecho de que está presente algún valor, bien dual, etc, en cuanto observables por cualquiera³⁵, en cuanto que se busca su justificación. Pero se trata no de cualquier hecho sino de aquellos hechos respectivos al menos a una persona en virtud de su capacidad posibilitante o imposibilitante según el proyecto apropiado de su felicidad. Esto es lo que diferencia los hechos morales de hechos psicológicos o científicos³⁶.

De modo que, a diferencia de lo que opinan autores como Rawls, establece Zubiri que hay que diferenciar el método e idiosincrasia racional de la moral frente a cualquier otra concreción racional³⁷. Y sobre este particular señala muy certeramente Diego Gracia que *"hay personas, muchas, para las que los métodos son necesarios en el mundo de la técnica, pero no el de la ética. Esta es opinión frecuente entre los propios moralistas, que con frecuencia actúan más por*

34. GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de Bioética**. cit. p. 485. Señala a continuación Diego Gracia la similitud entre el método zubiriano en cuanto que es creación y el método kantiano, que es 'canon' y 'arquitectura'.

35. No se trata que 'de facto' sean observadas por muchos. Pueden ser observadas por uno sólo pero guardando la posibilidad de serlo por muchos. Cfr. IRA 182-184

36. Resulta también aquí patente la lejanía de Zubiri con los autores idealistas. Frente a la afirmación positiva del hecho moral, Natorp dirá que no hay hechos porque los datos sensibles no son datos-de la realidad sino datos-para el entendimiento. Sobre esto ya hemos comentado la posición zubiriana: hay datos-para porque hay datos-de. (Cfr. Natorp, P: **Kant y la Escuela de Marburgo**, Porrúa, México 1975, p. 82)

37. Cfr. RAWLS, John: **Teoría de la justicia**. Madrid, FCE 1979, p.70: "una teoría moral está somentida a la

*intuiciones y corazonadas que por método*³⁸. El método es tan necesario en ética como en cualquier otra creación racional.

b) **La razón es intelección mensurante** de lo real en profundidad. Por la respectividad de lo real, cada intelección del allende se lleva acabo desde el aquende, desde lo ya inteligido. Y así, *"cada cosa se nos presenta entonces como una forma y un modo de realidad determinados según la formalidad en respectividad"* (IRA 44).

Para explicar esto alude Zubiri a una imagen profusamente empleada en **Sobre la esencia**: la de que la razón entiende la realidad misma no como luz sino como luminaria, es decir, no como medio sino como realidad-fundamento³⁹. Y para Zubiri, entender la realidad como fundamento es

misma regla metódica que otras teorías".

38. GRACIA GUILLÉN, Diego: **Procedimientos de decisión en ética clínica**. EUDEMA, Madrid 1991, p.10

39. Comentando Zubiri en **Sobre la esencia** la metáfora de la luz empleada por Heidegger, alumbra nuestro filósofo unas páginas de intensa belleza plástica e enorme valor heurístico (páginas 448 y 449). A través de un símil de larga tradición filosófica (utilizada por Platón, Plotino, Agustín de Hipona, Ibn Gabirol, Grosseteste, S.Buenventura, Descartes, Malebranche, etc), expone y condensa elementos importantísimos de su pensamiento respecto a la fundamentalidad de lo real.

El símil de la luz consta de varios momentos. Enumerémoslos en dirección contraria a su 'rango fundamentador':

1.-**La cosa visible a la claridad de la luz**. Toda cosa, al estar en un entorno luminoso, resulta iluminada. En este caso, iluminado significa actualizado. El entorno en que se actualiza es respectividad "y esta respectividad es justo el mundo en sentido trascendental"(SE 449). Esto nos pone delante de un primer nivel de fundamentación: "El ser se funda en la realidad."(SE 450)

2.-**La luz**. La luz simboliza la realidad como iluminadora. Pero esta luz no procede de sí misma sino que se **fundamenta en el brillo**. □ A qué hace referencia la luz?: al mundo. El mundo, lo repite infinidad de veces a lo largo de la obra, es "la respectividad no en el orden de la talidad, sino en el orden de la realidad en cuanto tal(...). Mundo no es la simple totalidad de las cosas reales sino la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad"(SE 427). Pues bien, "la luz o claridad no es sino el brillo mismo en función iluminadora, en función de entorno luminoso"(SE 448). □ Qué es, pues, el brillo?.

3.-**El brillo**. Decíamos, y he aquí el segundo nivel de fundamentalidad, que la luz (lux, □'ς) "no es sino el brillo mismo en función iluminadora"(SE 448). El brillo es la realidad como 'de suyo'. Y la realidad

inteligir la realidad como principio. Lo que se está buscando es el principio concreto de los bienes dados en intelección dual, porque lo que el fundamento funda no es la realidad sino el contenido de la realidad mundanal⁴⁰. Y se buscan no para explicarlos sino para justificarlos, para dar razón de ellos.

Aclara Zubiri, en referencia a Kant o Leibniz, que principio no es juicio. Por consiguiente, el principio de la moralidad no puede ser un imperativo moral ni la conformidad con unas pretensiones normativas de validez dadas dialógicamente para una comunidad ideal. La posición

entendida como 'de suyo' es fundamento de la realidad como iluminadora. Es este el nivel en el que, consciétemente, Zubiri quiere desarrollar su investigación y se concreta en algo muy claro: la esencia como fundamento de la sustantividad. Así, la esencia será la condición metafísica factual de la sustantividad en cuanto ultimidad en la línea de su constitución y en cuanto sistematicidad de las notas de la sustantividad. Los momentos de fundamentalidad de la esencia a los que se hará referencia, a este nivel, serán los de ultimidad, necesidad (respecto de las notas constitucionales) y posibilitancia. Este será el primer en el que centremos nuestro estudio. De todas maneras, la honestidad intelectual de Zubiri le impedía dejar su investigación a esta altura. En realidad el brillo no es a se sino que remite a un tercer nivel de fundamentalidad: la luminaria.

4.-Luminaria. La luminaria es explicada por Zubiri en función de aquello que fundamenta: el brillo. Pero qué es claridad?. Es algo que se funda en una luminaria, en un 'lumen, $\square\square\gamma\gamma\omicron\varsigma$ '(SE 448). Sin embargo Zubiri deja realmente oscuro en este texto a qué se pueda referir con la luminaria. De todas formas, esta obscuridad es coherente con su pretensión de no salirse de los límites de lo intramundano. Una pista de cuál pueda ser el significado preciso de este término nos la da el profesor Ferraz Fayos en su libro Zubiri: el realismo radical (Cincel, Madrid 1987) al traer a colación para explicar esto un texto de Naturaleza ,Historia, Dios en el que dice "pero lo grave del caso está en que toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada (...). ... el primer problema de la Filosofía, el último, mejor dicho, de sus problemas, no es la pregunta griega \square qué es el ser?, sino algo, como Platón decía, que está más allá del ser"(P.156-157) A continuación indica el profesor Ferraz Fayos que esta luminaria a la que Zubiri se refiere sea probablemente Dios. Importante clave!. Y aunque Zubiri pretende repetidamente obviar esta dimensión, no puede sino hacer referencia a ella. Será, no obstante, este tercer nivel de fundamentalidad, Dios como fundamento último, posibilitante e impelente de lo real, desarrollado en su obra El hombre y Dios. En esta obra aclarará que "Dios es, respecto de las cosas reales, la realidad fundante: realitas fundamentalis la llamaría yo(...). Pero no es un momento constitutivo de ella sino consecutivo de ella(...).La fundamentalidad no es su 'ratio essendi'. Es a lo sumo su 'ratio cognoscendi'; no podemos efectivamente conocer a Dios por nosotros mismos sino como fundamento de las cosas reales"(HD 172-173).

40. Por eso señala Zubiri que "lo único fundado 'in re' es tal vez su contenido propio, pero no su carácter de realidad. El posible fundamento 'in re' no concierne a la realidad misma sino tan sólo a su contenido"(IRA 51)

ética de Zubiri supera el ámbito de lo correcto para orientarse al de lo bueno. Pero esta bondad no depende en ningún caso de la voluntad de la persona que la realiza. Frente a autores como Sartre, la razón moral, aunque es libre y creadora, no se da a sí misma la razón de sus actos: *"la razón no es algo que se 'tiene', sino algo que nos es 'dado'(IRA 71)*. Y lo que nos es dado es el 'por' de el 'qué' en el que consiste la nuda realidad. Por supuesto que el 'qué' de la realidad tiene su plenaria actualidad, su 'por' de un modo incoado. Lo que buscamos, en última instancia, queda ya claro ahora, es el 'por qué'⁴¹.

Este principio nos es dado como 'por'. Y ser 'por' es ser fundamento. Fundamento es aquello que confiere a lo fundado su propio carácter de realidad desde, por y en sí mismo. El principio es, por tanto, *"lo fundante realizándose desde sí mismo en y por sí mismo en lo real en cuanto real"*(IRA 46).

Este principio no nos es dado como realidad-objeto, como algo puesto ante el aprehensor. Se trata más bien de realidad en cuanto que está fundamentando, de realidad-fundamento⁴². Y esa realidad-fundamento en el hombre es la felicidad.

41.Cfr. IRA 73-74

42.Cfr.IRA 47. Por otra parte, recordemos que la realidad-fundamento es el fundamento de la persona en cuanto que es la ultimidad de sus acciones, lo que le posibilita de un modo radical y lo que le impele a cobrar una figura plena(Cfr. HD 81-83) .

Esto deja, una vez más, patente que el punto de partida del método, en cuanto búsqueda de lo real en profundidad, es siempre la propia realidad. Y deja claro otra cosa importantísima: el método no es simplemente un camino lógico o meramente intelectual sino un real acceso de la persona a la **fundamentalidad de lo real** mediante la concrección y justificación de su propio decurso vital. Sucede del mismo modo, acéptese el ejemplo en lo que tiene de análogo, que en la dialéctica platónica, en la que no se da simplemente un acceso lógico de lo sensible a lo inteligible sino un acceso integral, de todo el hombre, en camino hacia su verdad, hacia su plenitud (que en Platón, dado la logificación del intelecto en la que está instalado, consiste en contemplación).

La mensura por parte de la realidad-fundamento se lleva a cabo con un **canon**. □**Qué es el canon?**: *"la realidad como principio mensurante es lo que llamo canon de realidad"*(IRA 57). Y para nuestro propósito es de gran interés tomar nota de lo que indica Zubiri sobre qué es y qué no es el canon:

-En primer lugar, *"canon no es un sistema de normas"*(IRA 57). Por consiguiente, lo que mensura la realidad moral, el decurso vital de la persona en su autopoiesis, no pueden ser sistemas de juicios o normas. Y esto es precisamente lo que promueven, de una manera u otra, las teorías éticas deontológicas, desde las de Kant y Ross, pasando por las teorías de ética política y jurídica Dworkin hasta las éticas discursivas de Apel o Habermas, o los procedimentalismos de John Rawls o de Tristram Engelhardt⁴³.

43.Desde esta perspectiva, no serían satisfactorios los criterios de validez moral de la ética comunicativa defendida por Apel, Habermas y Cortina. Primero porque se reducen a meras normas, y no son marcha intelectual en la realidad, y segundo, lo cual es más grave, porque en gran medida reduce el sujeto ético a aquel dotado de capacidad comunicativa.

Veamos como en Apel, por ejemplo, los seres con competencia comunicativa deben someterse a ciertas normas y estas normas constituyen el criterio de moralidad: desear entenderse, ser veraces, hablar con verdad y corrección en el habla. Por otra parte, quien argumenta debe atenerse a ciertas reglas mínimas: ningún hablante puede contradecirse, cualquier hablante que aplique un predicado F a un objeto A tiene que estar dispuesto a aplicar F a cualquier objeto que coincida con A en todos los aspectos relevantes y, por último, distintos hablantes no pueden utilizar la misma expresión con significados distintos.

Además, como procedimiento, hay más normas: un hablante puede afirmar únicamente lo que cree y quien recurra a un enunciado o a una norma que no es objeto de la discusión debe justificarlo.

El proceso argumentativo debe estar, así mismo, sometido a reglas: cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en el discurso, cualquiera puede problematizar cualquier afirmación, cualquiera puede introducir en el discurso cualquier afirmación... Por último, se establecen unos principios para comprobar la corrección de una norma: principio de universalización, principio según el cual sólo se acepta aquella norma que sea aceptada por todos los afectados como participantes de un discurso práctico,etc.

Sobre estas reglas y normas de argumentación racional Cfr.:

1.-CORTINA,Adela: **La ética de la sociedad civil**. ANAYA, MADRID 1994, pp. 109ss.

2.-K.O.Apel:'límites de la ética discursiva' en Adela Cortina **Razón comunicativa y responsabilidad solidaria**. Sígueme, Salamanca 1988.

3.-Interesante resumen y crítica en DIAZ HERNÁNDEZ, CARLOS: 'Ética dialógica' en **Vocabulario de Formación Social**. Edim, Valencia 1995.

-En segundo lugar nos dice Zubiri algo sorprendente: que el canon es siempre algo concreto⁴⁴ y es así porque no se trata de una 'intuición' moral ni de algo conceptual o abstracto sino de lo ya inteligido concretamente en la intelección campal, esto es, de estimaciones morales. En este sentido, han sido cánones morales el placer para los cirenaicos, la racionalidad de la propia naturaleza para los estoicos manifestado en sus leyes concretas, el mayor beneficio para la mayoría para algunos utilitarismos, etc. Esta multiplicidad de cánones da cuenta de algo importante: "*hay muchos modos distintos de ser canon, hay modos distintos de mensurar*"(IRA 59). No se trata siempre de una conceputación: puede tratarse de una afección, de una mensura metafórica....

-En tercer lugar, el canon es siempre abierto. Por eso es variable. Y esto es, entre otras cosas, lo que permite la evolución moral de las diversas culturas a lo largo de la historia y también la evolución moral de cada persona. No es igual el canon moral propio de un niño que el de un adolescente o el de un adulto. Lo que en el campo intelectual es estimable como posibilitante es distinto. Y no todo lo que hay en cada momento en el campo se estima como igualmente

La cuestión grave que nos plantea todo este prolijo elenco de normas estatuidas es: ¿en dónde descansan?, ¿que las legitima?. Por otra parte, el propio Zubiri, ya desde **Naturaleza, Historia, Dios** advierte del peligro de reducir el método a mero procedimiento técnico: "Los métodos (...) van convirtiéndose con rapidez vertigiosa en simple técnica de ideas o de hechos -una especie de meta-técnica- pero han dejado de ser lo que su nombre indica: órganos que suministran evidencias, vías que conducen a la verdad en cuanto tal. (...) Y es que sus saberes y sus métodos constituyen una técnica, pero no una vida intelectual"(NHD 35)

La ética no puede ser simplemente una cuestión técnica de decisión racional de lo más conveniente sino una manifestación de vida intelectual, de estar poseído por la bondad real .

44.Cfr. IRA 58

posibilitante⁴⁵.

Tras el análisis de la intelección como mensura, concluye el estudio de la intelección racional con la intelección en búsqueda.

c) la razón es intelección en búsqueda⁴⁶.

"Es el buscar mismo como modo de intelección. La razón es formalmente intellectus quaerens"(IRA 60). Esto implica que la razón tiene una estructura dinámica y direccional. Dinámica porque la realidad no está completamente aprehendida en la aprehensión primordial. En segundo lugar, la razón como búsqueda supone que el canon no es una representación sino la dirección en la que se busca (que puede llegar a contradecir el canon del que se partió).

En definitiva *"buscar es ir abriéndose paso a la luz de la dirección que nos marca lo ya presentado"* (IRA 62).

Pero esta búsqueda es siempre **provisional**. Es provisional no porque sus logros no sean verdaderos sino porque los logros de la razón, los contenidos a los que llega, son problemáticos: siempre nos dan que pensar. No son definitivos. De esta manera, se puede afirmar que la moral normativa será siempre provisional, pues estará en función de un determinado proyecto personal y

45. Permítasenos un pequeño ejemplo: supongamos que en el proyecto vital de una persona está el ser músico. En su campo intelectual encuentra diversos elementos que le posibilitan desarrollar su proyecto y, por ello, los estima como buenos y, por ende, le resultan valiosos. Pero aún dentro del campo intelectual encontrará que el piano le posibilita más que el tambor o que una ocarina en su autorrealizarse como músico. Sin embargo, puede que la estimación de la mayor bondad del piano sea posterior a la del tambor y la ocarina lo cual es posible gracias a la apertura de lo campal tomado como canon.

Finalmente, podría darse el caso, con el paso de la juventud a la madurez, de que terminase prefiriendo la reflexión estética al propio ejercicio musical, de modo que se diese un nuevo canon moral, un nuevo sistema de preferencias que deben ser justificadas.

46. Cfr. IRA, 60ss

de una determinada idea del hombre social e históricamente construidas. Así, en el orden personal, el proyecto vital elaborado por la razón moral puede cambiar, puede ser superado.

Es en este sentido en el que señala Aranguren que la 'vocación' es una llamada abierta *"nunca se da, configurada, de antemano: solo 'en situación', al hilo de la vida concreta de cada cual y de las elecciones que la van comprometiendo, va cobrando figura propia. Siempre es problemática"*⁴⁷. Y esto es así, en términos zubirianos, porque el proyecto vital o el esbozo moral de carácter social pueden ser superados en función de la experiencia moral⁴⁸.

La provisionalidad supone que todo hallazgo en el orden de la moral normativa está llamado a ser superado. Y esto es así porque la búsqueda del fundamento es siempre abierta. Alcanzaremos esquirlas de la fundamentalidad de lo real en nosotros pero nunca, de un modo pleno y definitivo, la ultimidad de lo real. Lo real es inagotable⁴⁹.

Por esto, justificar una acción o el decurso vital es siempre 'ir justificando'. Se entiende entonces que esta búsqueda racional sea calificada por Zubiri de **problemática**. *Mutatis mutandi*, podremos decir que la razón moral es problemática. Y también lo es a causa de la indeterminación

47. LÓPEZ ARANGUREN, José Luis. *Ética*. cit. p.283.

Comentando esta cuestión en Aranguren, Enrique Bonete señala que "Al hombre normalmente no le acontece de antemano lo que ha de ser; al hombre nadie le dicta, de una vez por todas, lo que ha de hacer con su vida. Nadie puede predecir su propia vida; puede contemplar como en una idea-arquetipo, su propio destino" ('La ética en la filosofía española del siglo XX' en *Historia de la ética 3. La ética contemporánea*. Victoria Camps, Ed. Editorial Crítica, página 436.)

48. Traigamos a colación un paradigmático ejemplo histórico: aunque el epicureismo, en principio, esboza una moral de corte hedonista siguiendo la estela de los cirenaicos, según los cuales el bien supremo es el placer, poco a poco se va imponiendo el ideal de sabio, de modo que, paradójicamente, el hombre bueno es aquel que se gobierna con templanza buscando el equilibrio y la imperturbabilidad de ánimo. Se acerca así, el esbozo epicúreo al estoico, originariamente opuesto. El inicial proyecto hedonista, por mor de la deficiente experiencia felicitaria que reporta el placer por sí mismo, va siendo teñido por un nuevo esbozo de corte ascético.

49. Cfr. IRA 102-103

de la propia figura del hombre: *"el problema de la realización determinada de la moral queda indeterminado"*(SH 420).

Y para mostrar esta indeterminación aduce Zubiri varias razones:

.-La felicidad siempre la es de un individuo concreto, para quien es problemática su realización personal.

.-El deber no agota lo moral: lo mejor no es obligado.

.-La felicidad es en sí algo indeterminado. Por eso hay tantas y tan distintas morales a lo largo de la historia.

Religados a lo real, estamos lanzados físicamente a la realidad para poder realizarnos. En este sentido, *"nos hacemos problemáticamente porque estamos fundados en un enigma, el enigma del poder de lo real"*(HD 99).

De este modo, la propia vida, como decurso, es radical inquietud⁵⁰: *"¿qué va a ser de mí?". Y como esta realidad que soy yo no me es dada sino que la tengo que hacer, aquella pregunta cobra un sentido todavía más apremiante: "¿qué voy a hacer de mí?"*(HD 100)⁵¹. Se podría añadir otra pregunta muy pertinente en nuestro contexto y consecutiva a la anterior: *"¿cómo voy a hacer eso que quiero hacer de mí?"*.

Entre otras cosas, esta inquietud es la que urge y exige el método de la moral: debe resolver el cómo de su apropiación. Quedar sin hacerlo, ya lo hemos visto, o le lleva a la angustia o le sume

50.Cfr. HD 99,146, PFHR 32,36.

51.Una formulación semejante la encontramos en *El problema filosófico de la Historia de las Religiones*: *"¿Qué va a ser de mí?, es decir, ¿cuál va a ser mi ser?". Es la inquietud radical y fundamental de la persona humana. Al hombre no le tienen inquieto las cosas. Última y radicalmente lo que le tiene inquieto es la propia realidad frente a la cual y desde la cual el hombre va cobrando larga y penosamente la figura de su ser"* (PFHR, 36)

en la preocupación⁵². Además, esta problematicidad puede dar lugar a varias actitudes de búsqueda moral. Analizar y ordenar lo dicho o insinuado por Zubiri es lo que pretendo en el siguiente apartado.

52.Cfr. HD 100-101

4) Diversas actitudes de búsqueda.

Dada la problematidad de la búsqueda, surgen diversas actitudes en la misma, diversas posibilidades de enfrentarse a la fuerza coercitiva de lo real que nos lleva allende. De unas habla Zubiri explícitamente. Otras quedaban implícitas y se coligen de lo dicho en otros ámbitos.

a) Indiferentismo moral

"Es muy posible que lanzados por lo real problemático nos retraigamos y no prosigamos la intelección"(IRA 64). Este 'pasar de largo', este indiferentismo moral posiblemente sea la actitud más extendida socialmente. Es la actitud de no querer enfrentarse con los problemas de la vida o con la propia vida como problema. Es una actitud semejante a la del indiferente en lo que se refiere a la fe⁵³: se produce una despreocupación, una no voluntad de fundamentalidad.

Según Zubiri, también habría un proceso intelectual lanzado hacia la fundamentalidad pero no diferenciaría la realidad-objeto de la realidad-fundamento: se trataría por eso de una in-diferencia.

b) Ignorancia moral

Junto a la indiferencia moral caben otras dos actitudes negativas más en lo que respecta al ejercicio de la razón moral que Zubiri no llega a mencionar en **Inteligencia** y **Razón**. La primera sería aquella en la que el hombre admita la problematidad moral y la exigencia de resolución pero que quede suspendido en la ignorancia⁵⁴. Se produce entonces *"no carencia de noticia sino*

53. Resultará esclarecedor en lo que sigue contar con lo dicho por Zubiri en lo que respecta a las actitudes de búsqueda de fundamentalidad en el ámbito religioso. En el caso del indiferentismo cfr. HD 275-280

54. Sería una actitud semejante a la que en **El hombre y Dios** denomina **agnosticismo**. Cfr. 272-275

ignorancia, en la cual, por tanto, se sabe qué es lo que se ignora"(HD 273). Es decir, se sabe que hay un problema, en nuestro caso moral, y se prefiere permanecer en la problematicidad, en la indeterminación. Pero, en realidad, para Zubiri esta postura es la de quien busca pero frustra su búsqueda y lo que revela en el fondo es una voluntad de buscar: *"lo que esencialmente es la voluntad de fundamentalidad es voluntad de buscar"(HD 274).*

c) Negación de la problematicidad moral

Cabría, por último, otra actitud negativa ante los problemas morales: la de la negación práctica de los problemas morales⁵⁵ bien por creerlos reductibles a otro plano, por ejemplo, el biológico, o por puro convencionalismo.

Se trata de lo que Apel llama gráficamente racionalidad estratégica, según la cual no hay más que imperativos hipotéticos, empíricos, relativos. No hay acciones buenas o malas sino, como mucho, correctas e incorrectas en virtud de una determinada circunstancia. No tendría sentido, bajo esta perspectiva, el ir hacia una pretendida intelección mundanal, profunda, de lo dado en el campo: todas las estimaciones serían puramente talitativas, fácticas.

Dice Zubiri: *"Su vida, como la de todos los demás, está tejida de seguridades y de incertidumbres, de facilidades y dificultades, de logros y de fracasos. Por tanto, esta vida plantea problemas, y muy graves, pero dentro de la vida misma: son problemas intravitales.(...) La vida reposa sobre sí misma"(HD 281).*

Se trata, por consiguiente, de vivir anclados en la pura facticidad, sin necesidad de ninguna

55.Semejante, por consiguiente, a la actitud del ateísmo en la vivencia religiosa. Cfr.HD 281ss.

justificación. Pero, como bien se aclara en *El hombre y Dios*⁵⁶, dado el hecho inconcuso de la religación, la vida del que no se quiere hacer problema de su dimensión moral, es tan problemática como la de los demás. Él, como todos los demás, está ligado al poder de lo real en las cosas con las que está. Esto es problemático. Y el problema tiene que ser resuelto por todos:

"El problema del poder de lo real es menester resolverlo, y para ello hay que dar razones de la índole que fuere, pero dar razones"(HD 283).

Incluso quien niega el problema moral, o mejor, la problematicidad de lo moral, tiene que dar razones al menos de su facticidad.

d) Suspensión moral

Caben también diversas **actitudes positivas**, que consisten en *"adentrarnos en lo problemático"*(IRA 65). Y este adentrarnos puede consistir en 'tratar' de resolver el problema. Al igual que quien frustra su búsqueda y decide quedar en suspensión, no alcanza ninguna conclusión, pero se diferencia en la orientación positiva de su actitud de búsqueda. Quien trata de buscar, busca como busca quienes aún han de encontrar. Es ya *"incoación de una solución"*(IRA 65).

e) Solución moral

La otra posibilidad positiva es la de resolver positivamente la búsqueda, resolución que, como vimos, siempre es provisional, superable. Es a ello a lo que atiende el método moral. Por esto, creemos suficiente su mención.

f) Desmoralización o angustia

Pero cabría, por último, y a esta última posibilidad sí que le ha consagrado Zubiri un estudio

56.Cfr. HD 282-283

en exclusiva⁵⁷, la parálisis de toda búsqueda. Se trata de la angustia como desmoralización⁵⁸.

57.ZUBIRI, Xavier:'Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza' recogido como apéndice en *Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993, pp. 395ss.

58.Como introducción a la propia postura de Zubiri, permítasenos un breve 'excursus' histórico sobre el significado de la angustia.

Aunque inspirado en la tesis luterana de la corrupción de la naturaleza humana a causa del pecado - fuente de angustia por la conciencia culpable- la primera tematización filosófica de esta vivencia se debió a **Sören Kierkegaard** en el siglo XIX. Posteriormente, las filosofías existencialistas del siglo XX, lo reelaboran mientras que, de modo independiente, la psicología y la psiquiatría de este siglo también han estudiado profusamente esta vivencia.

□ Qué podemos encontrar en común en todos los existencialistas?. Todos estos pensadores inician sus reflexiones, en contra de la filosofía especulativa y abstracta hegeliana, a partir del existente humano concreto. Existir, en este contexto, es aplicable sólo al ser que es capaz de elegir quién quiere ser. Y esta capacidad de elegir entre posibilidades es factible gracias a la libertad. Pero justamente esta libertad, por el riesgo de errar -para unos-, de pecar -para otros-, o por la responsabilidad que comporta toda elección, es la fuente de la angustia. Por la libertad el hombre se 'asoma' a la infinitud y esto le produce vértigo: ante el abismo se siente repelido pero también seducido por el (que será la posibilidad de culpa).

No obstante lo común, encontramos diferencias radicales, pues que unos -Kierkegaard, Marcel,...- parten de que el existente está abierto a la trascendencia que le salva de su finitud, y otros, -Heidegger, Sartre,...- eliminan de raíz esta posibilidad.

Ello hace que la vivencia de la angustia tenga signos muy distintos. En **Kierkegaard** la angustia es un estado emotivo que surge de la conciencia de estar en pecado delante de Dios, de afirmarse a sí frente a Dios. La angustia será consecuencia de un tipo de vida que el pensador danés llama 'vida estética': inmediata, hedonista, sin ataduras, sin metas. Pero la misma angustia, que brota del hastío de la clausurada finitud, puede ser el revulsivo que, rompiendo los yugos de su inmanencia, invite a saltar a otro tipo de vida de carácter religioso mediante la fe. Por su parte, **Heidegger**, aceptando que existir es proyectar, cuidar y preocuparse de sí y de los otros en el mundo -al que estamos arrojados-, al proponer que toda posibilidad y todo proyecto humano tiene por única meta final la muerte como cesación absoluta, señala que necesariamente ese proyectar y cuidar deviene en angustia. Se puede huir de la angustia llevando una vida inauténtica, impersonal, a la que **Sartre** llamará 'mala fe', pero ello no elimina que sea algo constitutivo del hombre. Por eso, concluirá este último, ' el hombre es una pasión inútil' y el hombre debe obrar sin esperanza. Al igual que **Kierkegaard**, **Sartre** admitirá que el hombre es tensión hacia la infinitud (el hombre es el ser que proyecta ser Dios, dirá Sartre), pero dado su radical ateísmo y aislamiento en su yo, el hombre está necesariamente frustrado. De ahí la insalvable angustia.

Gabriel Marcel, se enfrenta a este nihilismo admitiendo la apertura del hombre a un Tú absoluto y abriendo paso a una posición personalista. Ensayo el acceso a la existencia a través de la descripción de diversas vivencias: la disponibilidad, la esperanza, el amor.... La disponibilidad es la capacidad de hacerse presente y donarse a otro cuando lo requiere. La indisponibilidad, la clausura y obstrucción en sí mismo será para Marcel la auténtica causa de la angustia. Pero, frente a toda dispersión, el hombre está llamado a la unificación, ejerciendo creativamente la libertad en la línea del compromiso. Esta creatividad en las pruebas y problemas de la vida, que supone dar crédito a la realidad y la exigencia de una trascendencia salvadora, es lo que permite a Marcel la elaboración de una 'Metafísica de la esperanza'.

Psicológicamente, la angustia se suele confundir con los estados de ansiedad y, en todo caso, se conceptúa como un estado mental de preocupación e inseguridad desmedidas que paralizan la voluntad haciendo que el individuo quede impotente ante el hecho de tener que realizar su vida. Se trata de un vértigo espiritual propio de quien se ha des-integrado, dispersado, perdido a sí mismo por alguna de las dos amenazas que, según Mounier⁵⁹, se ciernen sobre el desarrollo de la persona: la masificación y gregarismo o el enclaustramiento en la individualidad. Ante el empobrecimiento de una vida sin metas, sin fidelidades, inmediata, surge la angustia, que no pocas veces es un síntoma de la neurotización de la vida psíquica.

Sociológicamente, la angustia se ha descrito como uno de los rasgos que definen la sociedad actual. Por eso dirá Victor Frankl⁶⁰: sabemos cómo vivir pero no para qué vivir. Esta pérdida de apoyos y de firmezas junto con el obligárenos a vivir a ritmo trepidante produce este fenómeno. Tecnólatra, el hombre descubre finalmente que la técnica no le salva y tras la 'muerte cultural de Dios' y la ausencia de cualquier ideal o mística, sólo le cabe sumirse en el Narcisismo, que desembocará siempre en la angustia o en la autoanestesia.

Pero, situados en una perspectiva personalista, barruntamos que el fenómeno responde a algo mucho más radical.

59.Cfr. MOUNIER, Emmanuel: **El personalismo**. Tomo III de las Obras Completas, Sígueme, Salamanca 1990, p.495.

También en el **Manifiesto al servicio del personalismo**. Tomo I de las Obras Completas, Ed. Sígueme, Salamanca 1992. pp 592-597, 620-621.

60.Cfr. FRANKL, Victor: **El hombre en busca de sentido**. Herder, Barcelona 1991, Parte II: 'Principios de logoterapia' passim. Especialmente p.104

Esta idea es una de las más extendida por toda la obra del afamado psiquiatra. Por ejemplo, se puede encontrar también en **La psicoterapia al alcance de todos**. Herder, Barcelona 1990, Cuarta Edición, pp. 13-25 y, especialmente, el capítulo XVII, 'La angustia del hombre ante sí mismo'. Según Victor Frankl, la angustia tiene como radical motivo la ausencia de un sentido existencial.

La persona, repite Zubiri, es aquel ser que tiene que hacer su propia vida, siendo una tarea para sí mismo. Y como la manera concreta en que tiene que ir realizándose es un problema para sí mismo, su vida es inquietud⁶¹ (que no angustia). Situado frente a la realidad, el hombre se abre a ella para, a través de las posibilidades de realización que le ofrece, irse haciendo pleno. En su plenitud reside su felicidad. No existe sólo libertad-de, como pretendía Sartre, sino también libertad-para⁶², libertad que se compromete. □ Con qué?. Con las posibilidades que descubre como mejores para su plenificación. Esas posibilidades son los llamados bienes. Por consiguiente, no se quiere cualquier cosa sino lo bueno, y lo bueno es lo que plenifica y, al ser apropiado, alegra. Pero también puede brotar la tristeza como fruto de apropiarme de aquellas posibilidades que satisfacen inmediatamente pero no construyen como persona. Cabe aún otra posibilidad : la **desmoralización**, es decir la pérdida de sentido, del para qué de la propia vida. Es entonces cuando surge la **angustia**.

En efecto, se puede dar la espalda a la realidad como fuente de posibilidades, cabe el ocluirse, el no abrirse a esa fuente principal de sentido y posibilidades que son los demás. Así, paralizado, retraído a su puro estado natural, abandonado a su 'vida estética', el hombre se ve lanzado a actuar habiendo perdido el sentido de por qué actuar. La vida del hombre pasa por la proyección de quien quiere ser: al tener que hacer su vida y ser esto algo problemático, hay una preocupación por el futuro. Pero esta futurición puede llegar a paralizar por ser opresiva, por dejar de ser inquietud y pasar a ser inseguridad, ansiedad. De este modo el angustiado está en situación de **impotencia**⁶³. Deja así de apropiarse de posibilidades que podría o debiera apropiarse, de modo que

61.Cfr. HD 52. Se trata según Zubiri, de tener que ser absoluto sin saber muy bien cómo serlo.

62.Cfr. SSV 87-92

63.Cfr. SSV 398

se va vaciando, empobreciendo, desintegrando, desvinculándose de la realidad y perdiendo creatividad. La vivencia de este vacío, de esta parálisis, de esta impotencia, es la esencia de la angustia.

Esta actitud, como todas las estudiadas, radica en la voluntad:

"la verdadera y honda angustia envuelve algo más: es sentirnos impotentes en el tener que vivir habiendo perdido el sentido de las posibilidades apropiadas por el hombre, habiendo perdido el sentido de su propia realidad: la angustia es una primaria y radical desmoralización"(SSV 400).

Así como la alegría, en tanto que felicidad incoada⁶⁴, procede de estar abierto al encuentro con la realidad, y especialmente con los otros y con el Otro⁶⁵, de modo que a través de esta apertura, ellos se constituyen en el fundamento de nuestro perfeccionamiento, la angustia consistiría en cerrarse a este encuentro, bien por dispersión gregaria, bien por el espejismo de la autosuficiencia. En este sentido, la angustia *"es una 'imposición' de vida sin nada en que apoyarla con firmeza"*(SSV 397). Lo que falta, por tanto, son asideros, razones por las cuales tener que actuar. Es tener que vivir desorientadamente, sin sentido de lo real.

El estado del angustiado es insostenible. Por eso, la vivencia de la angustia es ya una invitación a salir de ella. Una falsa salida sería huír de sí por continua agitación y dispersión (que sería la 'mala fe' de la que habla Sartre).

La opción más razonable es la de recuperarse a sí en el recogimiento de la intimidad⁶⁶,

64.Cfr. DOMINGUEZ PRIETO, Xosé Manuel: **Sobre a alegría**. Espiral Maior, A Coruña 1995, *passim*.

65.Nos referimos al Otro en el más estricto sentido levinasiano.

66.Cfr. MOUNIER, Emmanuel: **El personalismo**. cit. pp. 485ss.

reconociendo las propias limitaciones y abriéndose a recuperar el sentido de lo real. Se trata de integrar y regular la propia vida, poniendo "cada cosa en su sitio", relativizando lo que se absolutizó equilibrando la vida afectiva, laboral, familiar..., y saliendo de sí, hacerse disponible, y así abrirse al encuentro fecundo con los otros. Por eso, para Zubiri, la angustia puede ser ya búsqueda incoada⁶⁷, dada la imposibilidad de permanecer en semejante estado.

67.Cfr. SSV 403

5) Cómo se busca: el método. El método moral.

Por la fuerza coercitiva de lo real estamos en lo real lanzados a buscar una intelección en profundidad. Por eso, *"el problema de la razón no consiste en averiguar si es posible que la razón llegue a la realidad, sino justamente al revés: cómo de habremos de mantenernos en la realidad en la que ya estamos"*(IRA 96). Esta manera inquiriente de mantenernos en la realidad es precisamente la que aborda la cuestión del **método**.

Método *"es un abrirse paso en el mundo, abrirse paso hacia el fundamento"*(IRA 203). El método es, por consiguiente, la manera concreta de abrirse paso desde las cosas campales hacia su fundamento. No se trata de un mero procedimiento racional, discursivo, formal o de cualquier otro tipo: ☐ es una marcha real!. Se trata de un modo en que la inteligencia se acerca a las cosas *'para que éstas se le manifiesten cada vez más'*(NHD 39). Y esto supone preguntarse por las cosas. El modo de preguntarse por las cosas es un modo esbozado de acercarse a ellas. *"Sólo entonces dan éstas la respuesta en que se constituye el acuerdo con ellas: la verdad"*(NHD 41) .

a) La fundamentación del contenido como cometido del método

Antes de seguir adelante, conviene aquí aclarar que estar **apoyado** en lo campal no significa que la razón se **fundamente** en lo campal. La razón en su búsqueda está apoyada en lo campal pero se mueve en la realidad-fundamento. Y, ¿ qué es lo que está fundamentando?: **su contenido**.

Por consiguiente, apoyado en los valores que estimamos y preferimos, en las cosas en cuanto bienes concretos para la propia vida, lo que buscamos es la intelección de estos bienes apropiables en profundidad: *"el modo como la realidad está fundamentando consiste en estar*

remitiendo al contenido de las cosas reales campales como apoyo del contenido de lo que la razón va a inteligir"(IRA 105).

Esto significa que el contenido de lo real en profundidad no tiene por qué ser el mismo que el campal (aunque pudiera serlo).

Lo que la razón moral va a llevar a cabo es un esbozo de lo que las estimaciones, valoraciones y bienes del decurso de la vida podrían ser en la realidad. Los esbozos son algo que construye la razón moral a partir de las preferencias morales que, dadas por el logos moral constituyen el sistema de referencia del método. Y este método es necesario porque la intelección racional de la realidad deja suelto el contenido de lo fundamentado: la fuerza coercitiva de lo real a lo que nos obliga es a *"tener que dotarla de un contenido"(IRA).*

Este contenido puede ser el mismo o no que lo campal. Lo que cambia es el modo de intelección. Pero el contenido hay que crearlo. Esta es la gran tarea moral de personas y de culturas. Es tarea insoslayable, aunque se puede dar el caso de que 'se pase de largo'.

Cada hombre, y cada sociedad, habrá de construir, esbozadamente, un sistema de posibilidades apropiables. Por esto dice Zubiri que *"la moralidad misma es social y es histórica"*(SH 422) lo cual pudiera parecer un relativismo. Pero salva Zubiri este relativismo porque afirma que hay que justificar, experienciando en la realidad, cada una de los esbozos morales propuestos.

Tanto personal como socialmente, lanzados por la fuerza coercitiva de lo real, estamos determinados a justificar concretamente nuestras acciones y preferencias morales.

"Yo no me limito a aprehender lo que me está dado sino que necesito forjar las razones, esto es, el fundamento de lo que está dado y afirmado"(IRA 109). Y esto es posible porque

"la esencia de la razón es libertad"(IRA 107)⁶⁸.

Inmediatamente aclara Zubiri que ser libres para determinar un por qué u otro para nuestras acciones no implica *"que yo pueda inteligir como se me antoje"(IRA 107)⁶⁹*. Es necesario un método, una búsqueda ordenada, cuidadosa, un camino que nos conduzca hacia lo real en profundidad.

Los límites del método son estrictos: pensar es una búsqueda principal y canónica.

"La realidad en profundidad se nos impone no para dejarnos en libertad sino para forzarnos a ser ajustadamente libres"(IRA 108).

Enfrentado a lo real, el hombre tiene que hacerse cargo de la realidad. Pero, en verdad, ni están determinadas las situaciones en las que se verá incurso ni las respuestas que ha de dar a estas situaciones. Por eso, el hombre tiene que justificar sus acciones, tiene que 'forjar sus razones'. Y cuando las justifica, el hombre está ajustado moralmente. Pero mientras que a este ajustamiento estamos obligados, la manera de resolverla es libre y corre a nuestro cargo. Por eso el método es básicamente creación.

68.Periférico a la cuestión que nos ocupa, pero que no queremos dejar de aludir, es la mención que hace Zubiri al hecho de que esta libertad puede incrementarse, decrementarse o quedar comprometida hasta ser anulada en función de lo que se ejerza. Por eso, para Zubiri es una auténtica amenaza sobre los individuos y las comunidades el que "a fuerza de habituarse a no ejecutar actos de libertad, se yugula y se seca la libertad, y cuando se la quiere invocar, es inoperante"(SSV 148)

La esencia de la razón es libertad, pero esta libertad exige su ejercicio, su puesta en marcha para lograr lo que Zubiri llama la habitualidad de la libertad (idem). Es necesario estar habituado a la búsqueda moral so pena de ver amenazada su misma posibilidad.

69.Como veremos en el siguiente capítulo, la razón es libertad. Pero esto no significa que la razón sea creadora 'ex nihilo' sino a partir de unas tendencias(Cfr. SSV 35, 55-59,98-99 o SH 574) .

Tampoco se trata de espontaneidad, de 'arbitrio sin razón ninguna': "La espontaneidad es determinarse desde sí mismo(...). La libertad es otra cosa distinta: no es determinarse desde sí mismo ; es determinarse 'por' sí mismo "(SSV 106). Todo acto de volición tiene una razón suficiente', es la introducción de una causalidad.

"Creación racional no significa arbitraria intelección(...) Es siempre una creación apoyada y dirigida en y por lo campalmente inteligido(...)"(IRA 109). Crear no es atribuir realidad a un contenido, sino que, situados ya en la realidad, pretender que esta realidad tenga tal contenido fundamental⁷⁰. Por consiguiente, primero se da ya desde el campo la intelección de la realidad como principio fundante y luego se crea el contenido de lo real en el mundo mediante la realización de las intelecciones previas (que Zubiri llama ideas). El contenido de las ideas se realiza en el mundo (y estas realizaciones siempre pueden ser varias posibles). De esta manera se actualiza la realidad profunda.

b) Doble nivel de realización moral. Bien real, dual y racional.

De modo que existe un doble nivel de realización moral: en el logos moral se da la realización de algo previamente irreal⁷¹ (las estimaciones)⁷². En segundo lugar, tenemos la realización del contenido de la realidad en profundidad, a cargo de la razón moral.

70.Cfr. IRA 110

71.Sobre lo irreal digamos, de momento, que irreal no es no tener realidad. Lo irreal es lo des-realizado, es decir, lo que está distanciado de otras cosas reales en 'la' realidad, en el campo. Se trata de romper la unidad de la cosa y el campo dejando el campo como mero ámbito sin la realidad individual. "Desrealizar no es suspender 'la' realidad sino suspender el contenido que aquí y ahora es real, suspender aquello en que está realizada 'la' realidad (IL 93).

Pero esto irreal, que para el Logos moral sería la estimación o, dicho llanamente, el preguntarse si algo sería o no bueno, tiene que ser inteligido como insertado en la cosa real. Esto es realizarse.

En el Logos, la desrealización da lugar a diversas dimensiones de la realidad como ámbito de libre creación: el percepto, el ficto y el concepto. El Logos moral tiene su dimensión particular: la estimación (de la que ya venimos hablando largamente a lo largo de este trabajo). En tanto que principios de inteligibilidad, estas simples aprehensiones han de ser insertadas: realizadas. Se trata, concretamente, de que después de la retracción, hay que volver a la cosa aprehendida primordialmente: esto es inserción. Por ella, lo "sería" para a ser "es". Es la valoración.

72.Todo lo referente al logos moral y el sentido de lo irreal quedará cumplidamente explicado en el capítulo IV.

En el primer nivel, en el logos moral, lo que hay es una realización valorativa, fruto de una preferencia: se afirma que tal valor y tal bien son posibilidades para la vida.

Queda un momento más radical: la de la incorporación de esa posibilidad afirmada por el logos moral como posibilidad para la vida en la propia vida para su justificación. Entonces es cuando se conoce realmente si esa posibilidad era posibilitante y plenifica o era imposibilitante y empobrecía. Este es el segundo nivel de realización: una realización que es apropiación de esa posibilidad de modo que se incorpore al propio 'êthos'.

En cuanto posibilidad para la vida no es algo real. Por eso puede ser realizado. En este sentido dice Zubiri que *"ser en la realidad sin ser formalmente contenido real es en lo que consiste justamente el ser algo posible."*(IRA 139).

Quede claro que lo que es radicalmente posibilidad para la vida es la misma realidad en cuanto respectiva a la voluntad, a la inteligencia posidente.

La condición en la que quedan las cosas reales en cuanto tal ante el hombre es lo que las constituye como bienes, como posibilidades. Son bienes en aprehensión primordial: **el bien real**. Luego será necesario preferir unos bienes a otros en aprehensión dual: será el **bien dual**. Y, finalmente, queda un tercer paso: *"Naturalmente, queda un problema por resolver, el de si esas estimaciones y esos valores son verdaderos no sólo en la aprehensión sino allende ella, en la realidad del mundo(...). Tal es la ingente empresa de la razón moral. Sólo a ese nivel puede*

*hablarse de una 'ciencia moral' o de un 'sistema moral'*⁷³.

Habrá que justificar esos bienes experimentándolos. Tendremos entonces unos bienes efectivos. Se trataría de una **bonificación**, de un hacer buenos los esbozos morales, dándoles cumplimiento. Se tratará entonces del **bien racional**.

c) El contenido concreto que se busca es la esencia

Queda, ya para cerrar esta cuestión, hacer referencia al hecho de cuál sea el carácter racional de esta creación. Y responde Zubiri diciendo que el carácter racional de la creación viene dado por su unidad propia que se realiza en estructura real profunda, en un sistema constructo que tiene unidad coherencia propia.

"La unidad coherencia intelectual de lo real en profundidad es la unidad intelectual en un logos nominal constructo(...). Cuando el logos recae sobre notas presuntamente últimas e irreductibles, tenemos el logos radical de la realidad profunda. Esta unidad es libremente creada"(IRA 114).

Esta unidad es, por tanto, el contenido buscado: **la esencia**⁷⁴. Recordemos que, para Zubiri, *"esencia es el principio estructural de la sustantividad de lo real(...)". La esencia es lo que en este caso ha buscado la razón"(IRA 114).* Pero con esta conclusión surge un pequeño escollo en lo que nos atañe porque parece entonces que lo que queremos es inteligir qué sean las posibilidades para la

73. GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de Bioética**. cit. página 381

74. "La razón sentiente tiene que crear lo que ha de inteligir por fundamentalidad estructural y dotar a lo real de esta unidad para convertirla así en unidad coherencial primaria, esto es, en esencia. Y esto que culmina en la intelección racional de la esencia de lo real, caracteriza por entero a todas las intelecciones racionales"(IRA 117). Consecuentemente, también este proceso, como hemos dejado patente, es lo que caracteriza a la razón moral.

vida sobre el fondo de la realidad-fundamento. Pero las posibilidades para la vida no son realidades-objeto de las que quepa buscar la intelección de su esencia en la realidad mundanal. Las posibilidades para la vida son cosas-sentido y *"las cosas-sentido no tienen esencia, sino tan solo eso: sentido"*(SE 291). Expliquemos esto brevemente .

Para Zubiri, *"el ámbito de lo esencial es el ámbito de la realidad"*.(SE 103) y *"es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee"*(SE 104).

Pero téngase en cuenta que la actuación, en el concepto de realidad, es una mera 'ratio cognoscendi'. A las cosas que actúan en virtud de las notas que poseen se les contraponen otras que no actúan por lo que son. Son posibilidades para la vida. *"Las propiedades arrancan de la realidad y se fundan en ella; las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido; las llamaremos por esto 'cosas-sentido'"*(SE 105). Las cosas sentido son las cosas-realidad en cuanto vertidas o referidas a la vida humana como posibilidades para su vida. Pues bien, solo las cosas reales tienen esencia. De las 'cosas-sentido' hay concepto pero no esencia.

Pudiera parecer, en fin, que no hay posible justificación para un bien moral porque, en cuanto posibilidad para la vida, no tiene esencia. Pero esta es sólo problema aparente porque lo que habría que justificar, como queda ya dicho, es el decurso vital. Por tanto, de lo que tendríamos que hablar aquí sería de una unidad constructa de notas apropiadas que van perfilando y definiendo el decurso vital y, por tanto, la propia personalidad. En este sentido, lo moral es algo físico: es lo apropiado. Y el perfil de lo apropiado como conformador de la personalidad sí tiene esencia: se trataría del 'êthos' moral. La esencia de esta personalidad viene dada por el proyecto vital que se

experimenta.

Ahora bien, esta unidad del decurso vital no constituye una unidad coherencial primaria ya que sus notas no son constitutivas⁷⁵. Pero, en cualquier caso, las notas apropiadas tienen su unidad dentro de una unidad radical ya apropiada: la felicidad como apropiación radical.

Tras todo lo dicho podemos concluir que el **método** consiste en el modo concreto de abrirse paso, proyectando lo real campal sobre el fondo de la realidad profunda, sobre el mundo. Se busca, por consiguiente, *"lo real mundanalmente considerado. La realidad mundanal está actualizada precisamente como un 'estar-fundamentando'"*(IRA 202-203). Esto implica que el método no es ni un paso lógico de una verdad a otra⁷⁶, ni un razonamiento⁷⁷. *" El razonamiento es una estructura lógica que el método ha de respetar. Pero esto es cuestión de lógica. Y la lógica por sí misma nunca es, ni pretende ser, fuente de verdad. En cambio el método es esencialmente, cuando menos pretende serlo, fuente de verdad puesto que se mueve en la realidad"*(IRA 209)

En el caso de la moral, el método es fuente de bondad, es bonificante. Como los contenidos de la razón moral no están dados, deben ser creados, bonificados, y finalmente, justificados. Pero esta justificación, que ha de darse experiencialmente, siempre ha de estar abierta, por depender de

75.Cfr. IRA 115

76.Zubiri se cuidó desde los albores de su filosofar en dejar claro que el método no es nunca cuestión lógica sino de búsqueda de verdad. De un modo claro lo deja en **Naturaleza, Historia, Dios**. p. 67ss. Se impone un saber lógico, racional, demostrativo. Sin embargo retruca Zubiri: "pero esto no es suficiente para el conocimiento. Si el razonamiento ha de hacernos entender las cosas, no ha de limitarse a discurrir sobre sus momentos. Ha de presentarlos en su interna necesidad, apoyados o fundados los unos en los otros, viniendo, por tanto, los unos de los otros. A este 'venir de' es a lo que desde antiguo se llamó principiar"(NHD 69)

77.Habitualmente se ha reducido el método a ser razonamiento a causa de la logificación de la intelección (Cfr. IRA 207)

unas coordenadas individuales, sociales e históricas determinadas⁷⁸.

En cualquier caso, la elaboración de una moral normativa concreta, tarea de la razón moral, consiste en analizar los hechos morales, sus condicionantes individuales, sociales e históricos, sus circunstancias, en la realidad del mundo.

*"Sólo ahora, con la puesta en marcha de la razón moral y la creación de esbozos, la Ética fomal empieza a convertirse en otra cosa, en Moral concreta, por tanto, en un conocimiento objetivo, en verdadera ciencia"*⁷⁹

Lo que pretendo a partir de aquí será llevar a cabo el análisis de la estructura concreta del método. Es precisamente lo que explica cómo se pasa de la protomoral a la moral concreta. Se trata de la explicitación de una búsqueda metódica, de un modo de conocimiento que *"parte de una actualización de lo real en aprehensión primordial sentiente, y termina en una actualización en probación física, esto es también sentiente, de realidad. El camino que va de la primera a la segunda es justo la razón inquiriente, y ésta en cuanto camino, es el método"*(IRA 206).

En síntesis, lo que me dispongo a estudiar cómo el método moral parte de un sistema de referencia que es tanto lo dado en aprehensión primordial como lo real campal. Posteriormente, analizaré cómo construye un esbozo de posibilidades de lo que lo estimado y preferido por el logos moral 'podría ser' en el mundo, es decir, inteligidos desde el fundamento de lo real. Este esbozo está construido libremente desde el sistema de referencia.

En tercer lugar, estudiaré cómo cada persona y sociedad tiene que contrastar en su

78. Acaso las consideraciones hermenéuticas de Gadamer y de Ricoeur podrían ser aquí especialmente fecundas.

79. GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de Bioética**. cit. páginas 494-495.

'experiencia' -tercer momento del método- el esbozo de posibilidades con la realidad para ver si esta aprueba o reprueba el esbozo. Esto será discernir el esbozo.

Concluiré la Tesis con el análisis de cómo en la experiencia queda aprobado o reprobado dicho esbozo.

CAPÍTULO CUARTO:

EL SISTEMA DE REFERENCIA

En el presente capítulo:

- a) Muestro el doble nivel de sistema de referencia: trascendental y talitativo.
- b) Expongo los momentos en los que consiste el sistema de referencia en su momento trascendental.
- c) Analizo en qué consiste la voluntad tendente y sus modalizaciones como estudio propedèutico al del sistema de referencia en su momento talitativo.
- d) Expongo cómo los momentos del sistema de referencia trasparecen decurrentemente.
- e) Preciso cuáles son los momentos del sistema de referencia en su dimensión talitativa para terminar mostrando cómo vehiculan el poder de lo real
- f) Analizo la estructura del logos moral primero como estimación, momento en el que aparece la dualidad bien\mal, el beneficio y el maleficio. Más tarde analizo la estructura del logos moral como preferencia, como afirmación libre de lo estimado.

Recordemos antes de comenzar que la ética, para Zubiri, no es una filosofía primera sino que arraiga y se fundamenta en la realidad. Si bien el hombre es una realidad moral, lo es porque, previamente, está instalado en la realidad. Y no sólo instalado: *"estamos poseidos por la realidad"*(IRA 92).

Conviene insistir también en que no hay en la voluntad un hecho equivalente a la aprehensión primordial. La voluntad no es autónoma, sino que sienta sus raíces en la aprehensión

primordial¹. El acto primordial, que puede ser considerado la piedra angular de la filosofía zubiriana, es el de la aprehensión primordial. Ahí ha de comenzar todo análisis no sólo de la inteligencia sino también, como es nuestro caso, de la voluntad. ¿Por qué? Porque la aprehensión primordial de realidad es indiferenciada pero unitariamente un acto de inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante.

Esto nos conduce a un hecho del que debemos ahora partir: el hombre está **atenido** a la realidad². Por su inteligencia, lo propio del hombre es estar en la realidad, **atenidos** a ella. Y

1. Aunque, como señalamos en capítulos anteriores, la propia intelección sentiente exige la posidente porque el hombre no aprehende la realidad con neutralidad sino que al enfrentarse con lo real lo hace fruitivamente, es decir, deponiendo su querer en ella en cuanto fuente de posibilidades para la propia autopoiesis como viviente.

2. Este **atenimiento** a la realidad es lo que aleja radicalmente a la ética de Zubiri de todo **decisionismo** y de todo **subjetivismo**.

El **decisionismo** supone que no existe ningún principio ético ni punto de referencia para justificar la bondad y maldad de un acto. Lo único que se puede es establecer estrategias para decidir qué hacer en determinada situación. Es lo que se pretende con la llamada **Teoría de la decisión racional**, que llega incluso a cuantificar los criterios arbitrarios de elección mediante maximalización de las consecuencias. Buenos ejemplos de esta postura son las obras de Peter C. Fishburn: **Decision and Value Theory**. New York, John Wiley and Sons, 1964; o de Richard C. Jeffrey: **The Logic of Decision**. New York, McGraw-Hill, 1965;

En la ética decisionista no se apela a valores bienes, deberes o imperativos. Sólo interesa cómo resolver satisfactoriamente una situación, cómo decidir. Se puede tratar de decidir unos medios en función de unos fines, aunque en este caso la información sobre las consecuencias, efectos y posibilidades que presentan los medios suelen resultar decisivos a la hora de su elección.

Otra cuestión es la de decidir una finalidad cuando no hay una 'razón suficiente' para optar por ella. Se apela entonces a conveniencia, al sentido común, a la prudencia, al carácter persuasivo de ciertas razones o a su deseabilidad. Podría apelarse a creencias o criterios emotivos a la hora de dar peso a estos criterios. Precisamente, el sistema de referencia en su dimensión trascendental (que llamaremos S.R. I) es el que evita estas arbitrariedades y oclusión moral en la subjetividad. Sin embargo, la ética zubiriana no responde al esquema de las viejas teorías éticas naturalistas que deducían el 'debe ser' del 'ser'. También el método de Zubiri da cuenta de un momento consecuencialista: se trata del momento de **experiencia** del método.

Por otra parte estar anclados en la realidad no impide tomar en consideración los hechos concretos tal y como se presentan en situación (que es el objeto del sistema de referencia talitativo, que denominaremos S.R. II). En este sentido, la ética zubiriana es semejante a una **ética de la situación** como la de Fletcher (**Situation Ethics: The New Morality**. Filadelfia, Westminster Press, 1966), que se aparta tanto de absolutismos éticos como del relativismo. Frente al relativismo, esta ética de situación no es arbitraria,

estamos atentos a ella, por una parte, aprehendiendo las cosas como reales pero también forzados por la propia realidad a inteligir lo que ella es. Pero esta 'mirada' del hombre a la realidad no es indiferente:

"el hombre mira las cosas desde aquello que el hombre es entre ellas, y el haber propio de lo que es el hombre por sí mismo antes de que intelijs las cosas, es el bien, agathon."(SH 636).

El hombre, continúa Zubiri, mira las cosas desde lo que él quiere. Y lo que el hombre quiere es, como vimos, su plenitud. El hombre, consigo, con las cosas y con las demás personas está en **situación**³. De este modo, enfrentado a las cosas como realidades, el hombre tiene que hacerse cargo de su situación entre ellas para determinar su personalidad. Por eso, como veremos, las cosas le aparecen como queribles o no queribles.

Queda claro que el atemimiento del hombre a la realidad no pende sólo de la inteligencia⁴

como acabamos de justificar. Pero esto no implica que existan 'recetas' éticas: será cada persona y cada cultura los que deban justificar la respuesta que se da a cada situación. De ahí la importancia de no dejar ningún factor fuera de consideración dentro del campo moral.

Ahora bien, la ética de la situación, tal y como ha sido desarrollada por algunos existencialistas, elimina la posibilidad de toda norma o estructura protomoral al margen de la situación, lo que para Zubiri resulta inaceptable. El método moral, para Zubiri, parte de la situación concreta pero en tanto que contracción de lo real. Cualquier consecuencia derivada de una determinada posibilidad apropiada, es decir, cualquier experiencia, ha de ser contrastada con la realidad como sistema de referencia para su justificación o rechazo. Lejos está también Zubiri del **casuismo**. Y los esfuerzos de Diego Gracia, desde su zubiriana 'ética formal de bienes,' por sentar las bases morales que permitan el desarrollo de 'Comités asistenciales de bioética' son buenas muestras de intentos de superación de el casuismo americano.

3.Como aclara Zubiri en SH 634, no son las cosas las que constituyen la situación sino las que obligan al hombre, en función de su inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante, a tener que hacerse cargo de la situación. Para ello tiene que enfrentarse a las cosas como realidades.

4.Aspecto suficientemente desarrollado en el capítulo I en lo que atañe a nuestros intereses, razón por la cual no abundamos más en ello.

sino también de la volición. Y es que, como vimos, la inteligencia no sólo es sentiente sino, a una, posidente: no es indiferente respecto a las realidades en las que está sino que le resultan unas preferibles a otras en orden a posibilitar su plenitud.

Por eso, *"Si las cosas crean al hombre una situación es porque le ponen en la necesidad de tener que realizar esa doble y unitaria operación de inteligir y preferir para poseerse en realidad. Las cosas nos fuerzan a ello, y por eso se convierten en 'instancia'"*(SH 641)

En el camino de su autoposesión el hombre tiene que vérselas con las cosas, con las personas y consigo mismo en cuanto realidad. La realidad (trascendental y talitativamente), su realidad y su religación a la realidad serán el punto de partida o **sistema de referencia** desde el cual va a concretar el modo de su autoposesión. Será este sistema de referencia el **principio mensurante y canónico** desde el que cabe la búsqueda de la justificación moral y de qué sea lo bueno en el mundo.

A.- EL SISTEMA DE REFERENCIA Y SU ESTRUCTURA

En el presente apartado muestro cómo el sistema de referencia está estructurado en dos niveles: el que se apoya en lo dado la en aprehensión primordial y el que se apoya en lo dado en el campo.

Defino lo que es campo habida cuenta de que ya hice lo propio con la aprehensión primordial. Muestro finalmente cómo la estructura dual del sistema de referencia pende de una doble consideración de lo real: trascendental y talitativamente.

1.- El método como actualización de lo dado en aprehensión primordial y campal.

Pensar es inteligir activado por la realidad⁵. Religados a la realidad es como el hombre se lanza a la justificación de los deberes en plural. Y es que la intelección, en cuanto actualización de lo real, es deficiente. *"Esta insuficiencia arranca del momento sentiente de la intelección"*(IRA 163). Por consiguiente, es la intelección de la realidad la que nos lanza a la búsqueda de su completud, a su expansión, es decir, a una intelección más profunda. Esta intelección inquiriente en profundidad es el **conocimiento**⁶. El conocimiento lo que nos va a proporcionar es un contenido más rico. Y esta exigencia de conocimiento vendrá dada, según vimos, por la propia **fuerza de la realidad**. Es la propia formalidad de realidad, en cuanto abierta, la que exige ser pensada. En este sentido es en el que dice Zubiri que *'las cosas dan que pensar'*(IRA 34)⁷.

En cuanto que nos dan que pensar, las cosas nos lanzan a una búsqueda. Esta búsqueda se lleva a cabo desde la aprehensión primordial y campal de la realidad. Se trata de una búsqueda desde el campo, de una búsqueda transcampal⁸. Y se trata de una búsqueda desde estas intelecciones previas, a saber, aprehensión primordial y el logos. Dice zubiri en concreto que *"lo que es en la realidad mundanal algo ya actualizado en aprehensión primordial y campal."*(IRA 24).

Pero lo previamente inteligido es, ante todo aprehensión primaria. Lo dado en la aprehensión, la realidad, constituye el sistema de referencia. Pero lo que se da en la aprehensión es

5.Cfr. IRA 32

6.Cfr. IRA 159ss

7.Cfr. IRA 75

ante todo el 'de suyo', el 'suyo' y la religación de la persona a lo real.

Ya hemos tratado la aprehensión primordial y lo que en ella se nos daba. Nos queda ahora, sobre todo, ahondar en el campo como sistema de referencia, pues desde la realidad campal es desde donde se accede a la intelección mundanal. En cualquier caso, sean estas intelecciones primordiales o duales son las que constituyen el **sistema de referencia** para la intelección racional, dado que ésta no es inmediata: se debe apoyar en lo previamente inteligido. Lo previamente inteligido se constituye como principio canónico de toda intelección ulterior. Y éste es, por tanto, el sistema de referencia⁹. Lo que se busca desde este sistema de referencia no es lo que algo es 'en realidad' sino aquello por lo que algo es en el mundo. Tras romper la compacidad de la aprehensión primordial buscando lo que la cosa 'sería', se busca luego, de modo racional, lo que la cosa 'podría ser'.

Abordemos ahora la cuestión de dilucidar qué sea la realidad en su momento campal.

Dice Zubiri que *"La realidad campal es sistema de referencia para la realidad mundanal en cuanto esa realidad campal es realidad"*(IRE 212). Y esto es posible porque campo y mundo no son independientes: el campo es el mundo sentido. No se trata de una idea o de un mero concepto de realidad. Es la propia realidad del campo la que es sistema de referencia.

¿Qué es el campo?.

*"Al ser formalidad de realidad abierta, toda cosa abre desde sí misma un campo de realidad, como una luminaria abre desde sí un campo lumínico; es 'de suyo' lo que es respectivamente a otras cosas"*¹⁰.

8.Cfr. IRA 160-161

9.Cfr. IRA 211

10.FERRAZ FAYOS, Antonio: **ZUBIRI: El realismo radical**. Cincel, Madrid 1987, páginas 54-55.

"La intelección campal no sólo entiende la realidad actualizada 'en' la intelección sentiente, sino también la re-actualización en forma de juicio".(IRA 243)

Dado que hay muchas maneras de ser objeto, el campo de realidad es multiforme. *"Y como este campo es justo el sistema de referencia de lo actualizado en 'ob', resulta que por su propia índole el sistema de referencia no es unívoco sino que es constitutivamente plural"(IR 243).*

"Cada tipo de realidad y de actualización constituye un posible modo de sistema referencial. En su raíz misma, pues, el método está formalmente modalizado. Y estas distintas modalidades constituyen un ámbito de libre opción. Según se adopte uno u otro sistema referencial, el camino emprendido, el meta del métodos será siempre 'vía', un abrirse paso pero siempre de distinto 'modo'"(IR 244)

Desde el campo, tomado como apoyo, se trata entonces de entender lo que la cosa es en el mundo, es decir, sobre el fondo del fundamento de lo real. Y este apoyo consiste en **direccionalidad** del sistema de referencia: *"el sistema de referencia consiste tan sólo en el trazado de la dirección concreta del 'hacia' de la actividad"* (de la intelección hacia lo profundo)(IRA 214).

Se trata, por consiguiente, no tanto de un sistema de representaciones, sino de *"experimentar una dirección, para saber si la dirección emprendida es o no de precisión conveniente"*(IRA 215).

Se determina no una representación o una constatación sino una experiencia.

2.- Estructura del sistema de referencia: el nivel trascendental y el nivel talitativo.

El sistema de referencia consta de dos niveles o momentos: el que se deriva de tomar en consideración el 'de suyo' en el que se apoya la persona, como apoyo último, posibilitante e impelente. Pero, más tarde, religados a la realidad, se ponderan las diversas posibilidades para la propia realización y se prefiere una. La religación, como vimos, me lanza a actuar y este lanzamiento es la estructura formal de la obligación moral. Estoy ligado a lo real pero obligado a optar por tal o tal otra posibilidad en orden a mi felicidad. Este ámbito de posibilidades constituye la segunda dimensión.

Para entender el sistema de referencia de una manera cabal, diferenciamos dos órdenes (es decir, dos estructuras internas) de realidad: **el orden trascendental y el talitativo.**

Dice Zubiri: *"Toda realidad es, desde antiguo, susceptible de una doble consideración: por un lado, puede verse en la esencia de cada cosa real lo que ésta es en su contenido, por así decirlo; es aquello según lo cual es 'tal' cosa y no tal otra. Pero por otro, puede verse la esencia como aquello según lo cual la cosa es real. Lo primero constituye el orden de la 'talidad'; lo segundo, es el orden 'trascendental'"*(SE 344)¹¹

Estos dos órdenes de consideración de lo real darán lugar a lo que se podría llamar dos niveles del sistema de referencia.

Por el primero somos lanzados a actuar en orden a estar en 'plena forma.' Por el segundo estamos enigmáticamente impelidos a estimar y preferir.

11.Cfr SE 370-372,424

En el orden trascendental, la realidad se presenta como siendo más que cualquier talidad. Por consiguiente, el bien es más que cualquier bien concreto y la felicidad, como sumo bien, trasciende y es más que cualquier realización felicitaria concreta. La realidad, como trascendental, está abierta a cualquier especificación. Para la intelección posidente esto supone que el bien, como trascendental, está abierto a cualquier determinación, a cualquier posibilidad apropiable. Este nivel trascendental está ya dado en la impresión de realidad. Y en este ámbito el bien se presenta como un trascendental. Paso a analizarlo.

En efecto, en el análisis de hace Zubiri en *Sobre la esencia* de la estructura trascendental de lo real, habla de diversos trascendentales: *ens, res, unum, aliquid, verum y bonum*.

El *bonum*, al igual que el *verum* al ente inteligente, es un momento trascendental respectivo al ente volente. "*De no existir aquel ente inteligente y volente, el ente en cuanto tal no tendría razón ni de verdad ni de bondad*"(SE 423).

La voluntad, al igual que la inteligencia, no son momentos trascendentales de la persona sino momentos de su talidad, pero poseen una función trascendental, por cuanto determina trascendentalmente al ente como bueno¹².

"*Función trascendental es, pues, la función por la que una talidad constituye las propiedades trascendentales de la realidad*"(SE 425). El orden de lo bueno (y por consiguiente, la felicidad), tomado como sistema de referencia, es el nivel trascendental.

Pero hay un segundo momento: el de tener que estimar si una cosa que me ofrece una posibilidad es buena o mala en orden a favorecer la propia autorrealización. Ya no estamos aquí hablando del bien tomado trascendentalmente sino de una actualización ulterior, dual, del mismo en

12.Cfr. SE 425

la que se puede hablar de bien y de mal. Estos bienes y males son ya **talitativos**. También ellos se deben tomar como sistema de referencia porque habrá que justificarlos. Las cosas son buenas no en sí, sino respectivamente a la persona, en la medida en que son apropiables por la persona. Las cosas buenas son cosas-sentido.

Por último, tengamos en cuenta que *"el orden de la talidad y el orden trascendental, en efecto, no son dos órdenes independientes, sino que el primero determina al segundo: es lo que he llamado función trascendental"*(SE 455)

A partir de este momento, con la intención de agilizar nuestra exposición, adoptamos las siguientes siglas: 'SR I' para referirme al *sistema de referencia* en su momento trascendental y 'SR II' para referirme al *sistema de referencia* en su momento talitativo.

B.- EL NIVEL TRASCENDENTAL DEL SISTEMA DE REFERENCIA

Retomo ahora en síntesis lo ganado capítulos I y II porque son precisamente lo real como 'de suyo', la sustantividad humana y la religación del hombre a lo real, todo a una, principio de todo ulterior razonamiento moral y canon que medirá toda concreción ulterior de la razón práctica.

El sistema de referencia en su nivel trascendental se corresponde con lo dado inmediatamente en la aprehensión primordial.

Antes de analizar cómo se da el paso hacia la moral normativa conviene hacer referencia a la ética formal de bienes¹³ zubiriana en tanto que va a ser considerado por Zubiri el 'sistema de referencia'(S.R.I) de la razón en su búsqueda de la verificación -de la justificación- para las preferencias concretas.

Debemos partir, para ello, como siempre en Zubiri, del hecho radical: la impresión de realidad. Ésta, según vimos, tiene tres momentos constitutivos: afección, alteridad y fuerza de impresión. Por ésta última característica lo real se impone a la persona. Por otra parte, señalábamos cómo en la aprehensión se aprehenden:

- a) la realidad como 'de suyo',
- b) la propia realidad humana como 'suya' y
- c) la coactualidad del 'de suyo' y de su intelección.

Estos tres elementos son los que concretan cuál es el sistema de referencia (S.R.I).

13. Es importante hacer notar que Pintor-Ramos, en *Realidad y sentido* (p.115), llama la atención sobre la expresión "Ética formal de bienes" de Diego Gracia aplicada al pensamiento de Zubiri. En primer lugar porque lo ético, en Zubiri, es anterior a la distinción material/formal y a cualquier otra clasificación de corrientes morales. En segundo lugar porque lo específico de la ética zubiriana no son los bienes talitativos sino el bien trascendental en el que éste se inscribe.

De este modo, podemos precisar que el sistema de referencia (S.R. I) está constituido por:

a) La realidad en cuanto que realidad-fundamento.

b) El mismo hombre en cuanto realidad moral. Esto supone que:

- el hombre es realidad moral no porque haya cosas buenas o malas que el hombre elige hacer o que se le imponen como normas *"sino por el carácter físico de su atemineamento frente a la realidad(...)* Por eso, la moral no es cuestión de razón y de normas de voluntad para que, en una dependencia extrínseca, se atribuya un carácter físico, sino que es cuestión de realización humana"(SH 379).

- El hombre, por consiguiente, tiene que ir poseyéndose. Y esto no ocurre instantáneamente sino en el tiempo: el hombre se va poseyendo. Y el modo en que se va poseyendo es precisamente el **decurso vital**.

- Por ser 'de suyo' 'suyo' el hombre tiene una dignidad de persona. Por ser esencia abierta, tiene que realizarse en, con y por las cosas trazando así el decurso de su vida. Estos dos elementos son las claves con las que habrá que contrastar todo esbozo moral o proyecto vital para su justificación o rechazo¹⁴.

14. Para Diego Gracia resulta patente que la suidad personal está dada en aprehensión primordial. Recoge Pintor-Ramos la siguiente frase de la **Introducción a la Bioética** de Diego Gracia: "La suidad personal se nos da en aprehensión"(p.166) (en PINTOR-RAMOS, Antonio: **Realidad y sentido**. cit. p 121). A partir de este hecho, todo deber lo confronta con este dato primordial, universal y categórico. Lo toma como sistema de referencia.

Pero a Pintor Ramos esto no le parece tan claro. Se pregunta: "¿ es la suidad personal un hecho dado en la aprehensión primordial? (Realidad y sentido. cit. p.122). Para este autor los contenidos de la aprehensión primordial, si es primordial, no pueden aparecer duplicados como sería el caso de una realidad 'de suyo' que fuese 'suya'. Lo propio de la realidad en tanto que formalidad primordial es su inespecificidad. Su especificación sólo se puede dar campalmente. Como la suidad no es ni un contenido concreto ni una formalidad sino un modo de quedar ciertos contenidos, propone el profesor Pintor Ramos que las realidades personales se dan en el logos (Cfr. 123), lo cual, en su opinión, no eliminaría su importancia como sistema de referencia. En definitiva, según Pintor Ramos, la suidad pertenecería no al S.R.I sino al S.R. II.

Sobre esta cuestión, por mi parte, señalé en el capítulo I que al establecer la filosofía zubiriana un fecundo diálogo crítico con la fenomenología, retruca a Husserl el que en la intelección no se da la unión de dos momentos, el objetivo y el subjetivo, propio del idealismo, sino que se trata de un único acto. No se trata, por tanto, de la unidad de noema y nóesis sino de un 'estar'.

"En la intelección me 'está' presente algo de lo que 'estoy' dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el 'estar'. El 'estar' es un carácter físico y no solamente intencional de la intelección. Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptivo sino real. Se opone a lo meramente intencional(...). La unidad de ese acto de 'estar' en tanto que acto es lo que constituye la **aprehensión**"(IRE 23)

De este modo descubre Zubiri dos primeros momentos en la **aprehensión**: el estar algo presente y el estar dándome cuenta. El acto de **aprehensión** de realidad es el acto en el que algo me está presente y me doy cuenta de ello. Y las cosas que están presentes lo están como siendo algo 'en propio' mientras que el estar dándome cuenta tendrá también un carácter físico: el ser 'de suyo'.

Además, en el sentir real está presente lo real. Este 'estar' es un momento físico: la intelección no es unidad de noema y nóesis sino **noérgica** en tanto que estar presentes -actualización- de lo real y de la inteligencia sentiente. Actualidad es el estar noérgicamente presente lo real, "estar, desde sí mismo, en tanto que real" (IRE 218). Una primera consecuencia de esto es importantísima: el hecho de que realidad e intelección sean congéneres. Indiqué que el sentir era un proceso fisiológico (cuyos momentos son suscitación, modificación tónica y respuesta) que está determinado por la **aprehensión** de lo suscitante. Pues bien, la estructura formal de esta **aprehensión**, que consiste formalmente en ser **impresión**, tiene tres momentos constitutivos que corresponden a la noesis, al noema y a la noergia:

- a) **Afección** del sentiente por lo sentido
- b) **Momento de alteridad** por el que nos hace presente aquello que impresiona. Es la presentación de algo otro, de una **nota**.
- c) **Fuerza de impresión** con que la nota presente en la afección se impone al sentiente. Por esta fuerza estamos poseídos por lo real sentido.

Esta fuerza de imposición es clave en la protomoral zubiriana porque es lo que liga la inteligencia y la voluntad inseparablemente. La inteligencia es lanzada, por la fuerza de la realidad, a realizar las posibilidades que le ofrece la realidad en orden a su completud. Y esta fuerza de la voluntad proviene de la propia realidad: "Esta fuerza de imposición es justo el estar poseído por lo sentido"(IRA 92).

Por otra parte, la nota, además de tener un determinado contenido, queda ante el sentiente de alguna manera. El modo de quedar no depende del contenido, es autónomo: se trata de la **formalidad**. La formalidad de lo real en el hombre es '**reidad**'. "La formalidad de realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su propia **aprehensión**. Es la cosa la que por ser real está presente como real. Realidad es 'de suyo'"(IRE 58).

Por **aprehender** el hombre los estímulos en formalidad de realidad, está **despegado** de la realidad: puede responder o no ante ella. Es este el '**lugar**' por donde la inteligencia sentiente permite su '**posidentidad**', es decir, lo que permite que le hombre tenga que habérselas con la realidad para construir su realidad. Es el lugar de anclaje de la ética en la noología. En este sentido podemos afirmar la suidad de la persona como contradistinta y enfrentada al '**de suyo**'.

Lo que hemos encontrado en la **aprehensión** ha sido la realidad, la intelección y la co-actualidad de ambas (como un estar presente desde sí mismo en la **aprehensión** de intelección y realidad). Esto implica que, para entender la protomoral, habrá que analizar el '**de suyo**', el '**suyo**' y la relación noérgica -religante- entre ellos dos.

La cuestión a la que nos enfrentábamos era si realmente podemos determinar como suidad a la persona a partir del hecho de la mera afección. Pero en no pocos lugares afirma Zubiri que la persona es tal

c) **La religación del hombre a la realidad.** El hombre se aprehende a sí mismo como religado. Recordemos que toda obligación radicaré en la religación y en la religación la realidad se nos impone por la forzosidad de lo real. Esta forzosidad está fundamentada en la trascendentalidad¹⁵ de modo que, en última instancia, la realidad es fundante de la persona por apoderamiento según el poder de lo real.

En efecto, la realidad se apodera de la persona haciéndola dominante a su vez, es decir,

por su intelección, por su enfrentamiento a la realidad: "el hombre es persona por poseer inteligencia sentiente" (HD 81). En el hombre, junto con la autonomización de los estímulos, tiene la capacidad de inteligir siendo la inteligencia sentiente la nota elemental y especificante de la estructura humana.

"La unidad estructural de inteligencia y sentir es determinante de la habitud de intelección sentiente" (IRE 96). Gracias a esta habitud, la sustantividad humana, además de ser 'de suyo' es 'suya'. En esto radica la **suidad**. Pues bien, "la suidad constituye la razón formal de la **personalidad**" (HD 49). En definitiva, se es persona por poseer inteligencia. Es por ello por lo que afirma Diego Gracia que en la misma intelección se actualiza la persona misma como 'suyo':

"En la aprehensión el hombre aprehende las cosas como 'de suyo' y la propia realidad humana como 'suyo', es decir, como persona. El hombre es un 'de suyo' que además es 'suyo'. En tanto que de suyo es 'realidad', y en tanto que suyo es 'persona'". (Fundamentos de Bioética. cit. p.373)

Lo que, así las cosas, tendremos ahora que aceptar de Pintor-Ramos es su observación de que inteligencia, volición y sentimiento "son hechos reales co-dados con cualquier actualización de algo como formalmente real(...). Se trata de hechos en mútua respectividad constituyente" (cit. p.123). La compacidad de la aprehensión primordial no elimina sus momentos constitutivos, todo lo inespecíficos que se quieren.

De todas formas tanto si la suidad pertenece al S.R. I como si pertenece al S.R. II, en cualquier caso, en el método moral, constituirá necesario punto de partida. Sin embargo no da igual: el S.R. I, por así decirlo, tiene un mayor rango justificativo que el S.R. II como se mostrará en el último capítulo. Una tradición se puede aceptar o impugnar. Pero la dignidad de la persona resulta indiscutible a la hora de confrontarse con cualquier decurso o hecho moral.

15. Como vimos, esta forzosidad está fundamentada en la trascendentalidad. En cuanto trascendental, la realidad está abierta, trasciende su contenido talitativo y por ello es **respectiva**. Está abierta desde sí a otras cosas reales, de ahí la posibilidad de la conexión de unas cosas reales con otras. Esto muestra "la fuerza de las cosas": es la **forzosidad**. El momento de realidad tiene primacía sobre el contenido de su realidad: es el **poder**. Las cosas reales no sólo se nos imponen como reales sino que vehiculan el poder mismo de lo real: es la **dominancia**. "Dominancia es apoderamiento. El poder de lo real se apodera de mí. Y gracias a este apoderamiento es como me hago persona. La realidad es fundante de una realidad personal por apoderamiento según el poder de lo real" (HD 88)

posidente, con capacidad para apropiarse de lo que precisa para su realización. Por ésto la persona es una realidad moral¹⁶.

Por la fuerza de imposición de la realidad, el hombre está religado y fundamentado en ella como apoyo último de todas las acciones de la persona, como posibilitante de todas las posibilidades por las que el hombre opta para realizarse como hombre y, en tercer lugar, como apoyo impelente. Y justamente por ser la realidad impelente el hombre tiene que, obligadamente, optar. Estamos obligados porque estamos religados.

Impulsado por la realidad, el hombre es lanzado a actuar teniendo que optar entre posibilidades. Pero no todas las posibilidades son igualmente posibilitantes de plenitud. Algunas son más posibilitantes que otras, más dignas de ser apropiadas. *"La posibilidad en tanto que es más o menos potente para hacer feliz, en tanto que es más o menos apropiada en orden a la felicidad, es lo que llamamos deber"*(SH 408). En cuanto que es más apropiada para conducir al bien plenario -a la felicidad- la posibilidad apropiada es un poder: *"Que una posibilidad sea debida significa que tiene el poder de lo apropiado, un poder que le viene conferido por la felicidad de quien es posibilidad"*(SH 409)

16.Mirémoslo desde otro ángulo. Por su inteligencia, el hombre es **absoluto**, está suelto de las cosas, pero por la dominancia de lo real, está ligado a ella para poder realizarse. Por su inteligencia el hombre es una esencia abierta. Es abierta en el orden trascendental porque son esencias abiertas a su propio carácter de realidad y, por ende, abiertas a todo lo real. Estar abiertos a la vez a lo otro que sí y a sí, en tanto que uno conviene a lo otro es lo que funda el 'verum' y el 'bonum'. De este modo llegamos, desde otro ángulo, a la conclusión de que la moralidad descansa en la realidad personal (en este caso, como esencia abierta) y, más profundamente, en la presencia impresiva de la realidad en él. Estar abiertos a la realidad, como antes señalábamos, es estar abiertos al **bien** pues éste no es sino la realidad en cuanto apropiable. Pero el hombre no sólo está abierto al bien sino ligado al bien.

En definitiva, en lo que nos instala la religación es en el orden de lo bueno en cuanto que nos permite apropiarnos de posibilidades reales, en el orden del deber, en cuanto que nos impele a apropiarnos de alguna posibilidad (que se patentiza como apropianda) y, sobre todo, en el orden de la felicidad, que es lo que hacen que sean debidos los deberes, que es la posibilidad de toda posibilidad. Esta obligación es la forma como el deber se apodera del hombre en orden al 'sumum bonum': la felicidad. La religación nos instala en la realidad-fundamento en cuanto horizonte de nuestra plenificación. Lo bueno se impone al hombre por su fuerza de imposición.

Éste es el sistema de referencia en el orden trascendental: el nivel de bien-obligación que determina que haya deber moral. *"Lo que visto desde la protomoral adquiere el carácter estructural de obligación, desde la perspectiva del sistema de referencia se transforma en deber"*¹⁷.

De esta manera, queda claro que hay dos pilares del SR I: lo real religante y lo real personal como religado. Por esto hay deberes. Hay deberes porque la realidad humana es moral. Esta realidad es, en última instancia, el sistema de referencia. En cuanto que tiene que apropiarse de las cosas en orden a su felicidad, esta realidad es debitoria. De esta realidad debitoria pende que luego haya deberes concretos. Pero la realidad como apropianda por parte del hombre es el sistema de referencia para la búsqueda y justificación de todo deber ulterior: *"los deberes en plural, con su carácter impositivo, son deberes fundados en una cosa primaria y radical, que es el carácter debitorio del hombre en orden a su propia felicidad."*

En conclusión: la realidad personal y la felicidad como apropiación del hombre en su decurso vital son, en definitiva, la piedra de toque de todo sistema moral o proyecto vital.

17. GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de Bioética**. cit. página 488

C) EL NIVEL TALITATIVO DEL SISTEMA DE REFERENCIA:

Comencé este capítulo subrayando un hecho nuclear: el atenimiento del hombre a la realidad. Este atenimiento suponía el enfrentamiento con la realidad en cuanto realidad (intelección) y el enfrentamiento a la realidad en cuanto que ofrece la posibilidad de la propia realización personal (voluntad).

Respecto de la intelección, la realidad es 'verum'. Respecto de la volición, 'bonum'. Lo que voy a analizar ahora es cómo ese atenimiento a la realidad en cuanto 'bonum' se lleva a cabo decurrentemente y mediante la intelección posidente, nos abrirá a la concrección del 'bonum'. Es en el logos moral donde aparece la dualidad bien\mal.

Vivir, según Zubiri, supone tener independencia del medio y tener control sobre él. Pero en la vida humana esta independencia y control suponen hacerse cargo de la situación: *"enfrentarse con las cosas como realidad y habérselas con ellas como realidades"*(SH 568). En lo primero consiste la inteligencia; en lo segundo la voluntad.

Será la voluntad la que llevará a cabo la ingente tarea de la concrección moral que andamos considerando en cuanto que *"lo esencial de la voluntad es querer"*(SH 572).

Pero la primera y grave cuestión con la que nos enfrentamos aquí es lo de mostrar qué sea lo que formalmente define a la volición, habida cuenta de las diferencias notables que sobre esta cuestión encontramos en los diversos escritos zubirianos.

1.- ¿Qué es formalmente la volición?

En **Sobre el hombre** afirma Zubiri que lo esencial de la voluntad es el querer pero que el querer tiene tres sentidos:

- *"querer es amar(...), querer es fruición de la realidad misma de las cosas"*(SH 572).
- Por otra parte, *"en el querer una realidad concreta hay un poner mi preferencia en esa realidad"*(SH 573).
- en tercer lugar, *"de la misma manera que la inteligencia es sentiente, la voluntad humana es tendente(...). El hombre pone su preferencia en las cosas movido por tendencias"*(SH 573).

Del mismo modo, en otros lugares de su obra sostiene la existencia de estos tres momentos. Así, en capítulo V de **Sobre el hombre**, cuando estudia la personalidad como modo de ser, señala que le querer consiste en

- a) apetito
- b) determinación (entre las diversas tendencias o apetencias)
- c) complacencia y fruición sobre lo elegido¹⁸.

En **Sobre el sentimiento y la volición**, obra posterior, introduce una importante novedad, a saber, que la voluntad es el acto de querer y este querer tiene tres dimensiones:

- a) la tendencia,

18.Cfr. SH 142. Así mismo, en SH 369 señala que "el acto de volición se expresa en español con el verbo 'querer'. Este verbo tiene dos dimensiones: querer en el sentido de tener una afección y querer en el sentido de una determinación de la voluntad. Estos dos sentidos afortunadamente están dentro del mismo verbo, porque las dos dimensiones están en todo acto de voluntad en cuanto tal"(SH 36).

b) un acto de determinación de lo que se quiere o preferencia c) un acto activo¹⁹.

Repárese en que no aparece aquí la referencia a la fruición como elemento de la volición²⁰.

Pero esto contrasta con la tajante afirmación que realizaba en *Sobre el hombre* : "*la esencia de la volición es pura y simplemente fruición*"(SH 370)²¹ o en otro lugar de *Sobre el sentimiento y la volición*: "*La esencia formal de la volición es fruición*"(SSV 43)²². Incluso, llega a atribuir a la fruición caracteres que en otros lugares atribuía al querer o a la volición: "*la fruición tiene dos momentos: el momento de mi complacencia en esta cosa determinada, y el momento en que depongo mi complacencia como realidad que soy en la realidad de la cosa determinada*"(SH 375). Esta va a ser la postura mantenida por Zubiri, no siempre con nitidez, hasta 1975, año en que da el curso titulado 'Reflexiones filosóficas sobre lo estético'.

De modo que surge un primer escollo al considerar que "*hasta ahora Zubiri venía diciendo que la fruición era el momento formal de la volición, en cambio en la última parte de Sobre el sentimiento y la volición nos dice que la fruición constituye el momento formal del sentimiento*"²³

19.Cfr. SSV 53

20.Aunque señala que "la unidad intrínseca de esas tres dimensiones constituye la estructura formal de la fruición humana"(SSV 53), de modo que queda la cuestión definitivamente oscurecida al identificar la fruición, sin referencia ninguna a la complacencia, el amor o la afección, con la voluntad.

21.Cfr. SH 370-372

22.Cfr. SSV 45,68,152.

23.ILARDUIA, Juan María: 'La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento?Evolución de la idea de fruición en Zubiri a la luz de Sobre el sentimiento y la volición' en *Del sentido a la realidad.Estudios sobre la filosofía de Zubiri*. AA.VV, Ed Trotta, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996, p.135.

En lo que sigue vamos a tener a la vista las aportaciones sobre la cuestión de la fruición que hace Ilarduia en este artículo, aunque en lo que respecta a sus alusiones a las diversas dimensiones de la voluntad deberemos tomarlas con precaución dado que parece llevar a cabo una cierta simplificación al pretender establecer un paralelismo exacto entre los diversos modos de intelección y los de volición, cosa que como vimos en la introducción no parece plausible (excepto que considerásemos el orden de la voluntad como autónomo respecto de la intelección). Volveremos sobre ello.

La fruición supone, ante todo, complacencia en la cosa por la que se opta²⁴. Pero, como bien justifica Ilarduia, a partir de las 'Reflexiones filosóficas sobre el sentimiento', *"la fruición deja de ser la nota formal de la volición y pasará a constituir justamente la nota esencial del sentimiento"*²⁵. Otra cuestión consistirá en el hecho de que, dado que la voluntad tendente y el sentimiento afectante se recubren, en toda volición haya un sentimiento y, por tanto, fruición²⁶.

De modo que, con Ilarduia, consideraremos como coherente con la filosofía de madurez de Zubiri el establecimiento definitivo de que lo formalmente definitorio del sentimiento sería la fruición y que lo propio de la volición es la opción o preferencia de la realidad. Y esto es precisamente lo que preguntábamos : qué sea formalmente la volición.

Hemos visto que la concepción madura de Zubiri consistía en mostrar cómo la voluntad es tendente. A continuación pretendo explicar cómo la voluntad es a una tendente, quiescente y un acto activo. En efecto, *"el apetito nos descubre precisamente en el acto de volición, el acto como tendente. La determinación nos descubre en el acto de la volición el acto como quiescente. La actividad nos descubre en el acto de la volición al acto, en cierto modo activo"*(SSV 34).

a) La voluntad consiste en quedar atenido optativamente a la realidad a la que quedamos abiertos por la inteligencia. Esto, aclara siempre Zubiri, pende de un atenerse intelectivamente a la realidad, *"de una realización actuada por la inteligencia"*(SH 371)²⁷. De

24.Cfr. SH 369-370, 375-376,405. SSV 41-46

25.ILARDUIA, Juan María. 'La fruición en Zubiri...'. cit. p.174

26.Así lo reconoce también el propio Zubiri:Cfr. SSV 68

27.En ningún caso, ya lo hemos dicho en otros contextos, cabe una consideración de la volición como acto

manera que creemos que no se puede aceptar sin matización la existencia de una voluntad primordial en paralelo a una intelección primordial²⁸. Siempre la intelección posidente descansa sobre la sentiente²⁹. Se trata, por consiguiente, de la voluntad entendida como actualización del 'de suyo' como bondad real³⁰.

La voluntad en este nivel supone, ante todo, que la persona situada sobre sí, teniendo que

primordial y autónomo. No cabe una filosofía primera de la voluntad. Ello no empece, como señala Pintor Ramos, para que quepan, dado que el acto voluntario es libre, modalizaciones ulteriores de la voluntad (Cfr. Pintor Ramos, Antonio: **Realidad y sentido**. cit. p. 51)

28. Creemos, en este sentido, de convendría matizar lo dicho por Ilararduia en 'La fruición en Zubiri, □volición o sentimiento?' (cit. p 142) quien al calificar a esta voluntad como **volición primordial** podría darse pie a pensar que, en paralelo a la aprehensión primordial de realidad ,hay una **volición primordial de realidad**. Pero la volición siempre pende de una intelección. No nos la habemos con la realidad sino porque estamos enfrentados a ella. Nos atenemos en esto a lo que ya indicamos en la introducción al presente trabajo. Dijimos entonces que no había en la voluntad un hecho equivalente a la aprehensión primordial. La voluntad no es autónoma, sino que sienta sus raíces en la aprehensión primordial, acto en el cual ha de comenzar todo análisis no sólo de la inteligencia sino también, como es nuestro caso, de la voluntad. □Por qué?. Porque la aprehensión primordial de realidad es indiferenciada pero unitariamente un acto de inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante. **Recordemos** una vez más que para Zubiri, **la intelección** es un darse cuenta de algo que está presente. "La unidad de este acto de 'estar' en tanto que acto es lo que constituye la aprehensión"(IRE 23). Pero este acto de aprehensión, es intelectual pero también pertenece al sentir.Como hemos repetido, la sensación es un proceso unitario constituido inseparablemente por tres momentos:

- a) suscitación (lo que desencadena un proceso vital),
- b) modificación tónica
- c) respuesta

La modificación tónica y la respuesta son ulteriores al momento de suscitación. Pero no sólo son ulteriores sino que están anclados en él. Zubiri nos lo dice claramente:

"Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas."(IRE 283) .Hay, pues, primacía del momento intelectual respecto de otros actos no intelectivos. En definitiva, parece más adecuado llamar a este modo de voluntad, tal y como también admite el propio Ilarduia, **voluntad simple**, que voluntad primordial porque se evitará el equívoco antementado.

29."Precisamente porque la inteligencia, en tanto que sentiente, es posidente y vidente, y no solamente ve lo que tiene delante, sino que lo posee y tiende a poseerlo"(SH 405)

30.Podría ser denominada, por consiguiente, voluntad real.

hacerse cargo de la realidad, se depone ella misma en una realidad en la que se va a realizar³¹ para que su propia realidad sea querida³². Y, como veremos, psicosomáticamente, lo que le abre a tener que determinarse, a optar, es la propia inconclusión de sus motivos y tendencias.

b) La voluntad como quiescencia

La voluntad supone una determinación por unas posibilidades en vez de otras. Eso supone actualizar campalmente las cosas como buenas y malas en la línea del bien, en cuanto estima y prefiere³³.

La persona ha de optar, dentro de la línea de bien, entre lo bueno y lo malo. Ha de querer o querer que no: puede llevar a cabo un acto de volición o un acto de nolición³⁴. Esta dualidad en orden a su realización lleva al hombre a la ya analizada **inquietud**. Decíamos entonces que el hombre tiene que determinarse por el bien o por el mal. De ahí la **inquietud** del hombre en su quehacerse. Esta **inquietud** procede, en última instancia, del hecho radical de que la religación al poder de lo real tiene carácter **enigmático**. Por consiguiente, la obligación y la felicidad también lo

31.Cfr. SSV 71

32.Cfr. SSV 75

33.Podría ser llamada esta voluntad ulterior, de modo congruente con la terminología zubiriana, **voluntad dual**. Haciendo referencia a la 'tesis clásica' recogida por Zubiri al tratar la cuestión de la voluntad en SH 368, cabe desglosar esta voluntad en dos momentos: una **voluntad reflexiva** (que estima si aquello a lo que estamos atenido es o no apropiando) y una **voluntad propositiva** (en la que, según Ilarduia, se trata de articular una serie de medios en orden a los fines). Parece, visto desde la doctrina zubiriana madura, que se trata de los dos momentos de la intelección dual: irrealización y afirmación, es decir, estimación y valoración.

En este sentido, se podría llamar a la voluntad dual, tal y como hace Ilarduia, **voluntad compleja**. Pero como en Zubiri hay un modo ulterior de voluntad, la voluntad como apropiación efectiva, y explícitamente llama a esta última voluntad compleja, optamos finalmente, y en orden a la claridad, denominar a este segundo modo de voluntad, **voluntad dual**.

34.Cfr. SH 603

tienen. □Por qué?. Porque las cosas reales nos exigen estar en la realidad pero ninguna de ellas es aquello en que se nos hace estar.

La realidad es un más, pero no fuera de la cosa sino en ella misma. Las cosas, como vimos, nos vehiculan a la realidad, nos lanzan físicamente a algo enigmático. La acción de la volición recae en la realidad, *"no en su nuda realidad, sino en la condición que hic et nunc tiene esa realidad como principio de posibilidades"*(SSV 268).

c) La voluntad como acto activo

Pero, además de determinarse por unas tendencias o motivos en vez de otras, la voluntad es un acto activo, es una efectiva **apropiación** de esas posibilidades. Es a lo que Zubiri llama en alguna ocasión **voluntad compleja**: *"el acto de volición compleja consiste en apropiarse alguna o algunas de esas posibilidades. consiste en la apropiación"*(SH 373)³⁵

Podemos establecer que, según Zubiri, la volición como habérselas con la realidad tiene las siguientes modalizaciones:

- a) **Volición simple** en la que, impelidos por lo real, el hombre tiene que hacerse cargo de la situación.
- b) **Volición dual**, propia del logos moral, en la cual se da primero un movimiento de retracción por ver cuál es el ámbito de lo apropiable y luego una determinación o decisión.

35.No podemos, por tanto, aceptar la caracterización que, en este punto, nos ofrece es valioso estudio de Ilarduia. Ilarduia califica a la **volición compleja** como el conjunto de volición reflexiva y volición propositiva, es decir, como discernimiento de si aquello a lo que estamos atentos es o no apropiando y, en segundo lugar, el proponer unos medios para conseguir unos fines (Cfr. ILARDUIA, Juan María. cit. pp 142-143). Más parecen éstas lo que llamaremos estimación y valoración. Pero esto se da en el seno de lo que podríamos llamar voluntad dual o intelección moral dual. La denominación de 'volición compleja' debe ser reservada, por tanto, para la volición racional.

No se trata todavía de un acto activo sino del acto de decidirme a hacer algo³⁶. A esta división, congruente con lo que la doctrina madura de Zubiri señala sobre el Logos, sería posible aplicarle los calificativos de acto de libertad reflexiva y propositiva³⁷.

c) **Voluntad compleja** o apropiación. En este sentido, "*querer es poner el poder del mal -o el poder del bien- en mí*"(SSV 273). "*Querer es hacer mía la condición de las cosas*"(SSV 271)

36.Cfr. SSV 94. Pone Zubiri el ejemplo del querer un vaso de agua. El acto de voluntad al que nos referimos es, según Zubiri, "mi propia decisión antes de beber el vaso de agua(...), del acto de decidirme a querer"(SSV 94)

37.Así los conceptúa Zubiri en SH 368.

2) La voluntad tendente.

En lo que respecta al **sistema de referencia**, el aspecto que voy a analizar ahora es la voluntad como **volición simple**. Y para ello pretendo explicar qué es la voluntad.

Esta cualificación de la voluntad en tanto que tendente, paralela a la de la inteligencia sentiente³⁸, da cuenta de la posición zubiriana frente a aquel dualismo según el cual la voluntad era la capacidad de determinarse por el bien 'a pesar'³⁹ de las tendencias y motivos que la condicionaban⁴⁰ o al margen de ella. Para Zubiri *"la estructura de la voluntad humana se halla, pues, compuesta (...) de dos momentos esencialmente distintos, pero estructuralmente unitarios, a saber, el momento de voluntariedad y el momento de tendencia. Y a esta estructura unitaria, fundada sobre dos principios esencialmente distintos es a lo que llamo voluntad tendente"*(SSV

38. En **Inteligencia y Realidad** señala cómo la impresión de realidad es siempre y sólo propia de un acto de aprehensión. Esta aprehensión, en cuanto es aprehensión impresiva es un acto de sentir pero por ser **impresión de realidad** es un acto de inteligir (Cfr. IRE 76). Señala así que "Sentir e inteligir son dos momentos de algo uno e unitario: dos momentos de la impresión de realidad" (IRE 78) siendo así un acto de 'intelección sentiente'. Se enfrenta este hecho a la teoría dualista de la oposición y separación entre sentir e inteligir. *El sentir es sentir intelectual. Del mismo modo las tendencias y la voluntad no son dos actos separados sino de una única voluntad tendente.*

39. Dice gráficamente Zubiri que "las tendencias no son algo así -repito- como desgracias que le caen a la voluntad(...)Las tendencias no solamente pertenecen a la voluntad como tendencias que se dejan gobernar por ella, libremente las tendencias son además y ante todo intrínsecas a la voluntad"(SSV 122)

40. Denuncia Zubiri algunos errores que se derivan del dualismo tendencia\voluntad. El primero es el de pretender que la voluntad descansa sobre sí (aunque se pueda reconocer que sin el nivel tendencial no tendríamos acceso al volitivo)(Cfr. SH 514-515)). Pero desde su concepción monista antropológica, según la cual el hombre es una unidad psico-física, "los ácidos nucleicos y las proteínas pertenecen intrínseca y formalmente a la ejecución del acto intelectual, volitivo, sentimental, etc."(SH 514)

Otro error que apunta Zubiri es el de "no ver el nivel superior sino como mero resultado más complicado de la actividad de los niveles inferiores"(SH 515), es decir, creer que la voluntad no sería sino un resultado de la propia acción de las tendencias. Así sería, por ejemplo, si la opción de la voluntad fuera simplemente deponer la voluntad en la tendencia más fuerte dada una determinada circunstancia. Pero esto, según Zubiri, no puede ser porque disolvería la distinción entre propiedades naturales y las apropiadas (que son precisamente el ámbito de lo moral). Sin embargo, la distinción entre lo natural y lo apropiado es incontestable.

54)⁴¹

La voluntad no es por tanto una fuerza que accione sino un modo de accionar voluntariamente. *"No es ni mero juego de tendencias, ni mera aceptación; es una cosa mixta"*(SSV 80). Dada la unidad psicofísica del hombre⁴² la totalidad de la actividad física *"están sosteniendo, desgajando y perfilando la actividad"*(SSV 57) de la psique. De este modo, *"todas las dimensiones vegetativas entran en cada una de las funciones sensitivas, y todas las funciones vegetativas y sensitivas entran en cada una de las funciones llamadas superiores"*(SSV 57).

Alcanzamos así otro aspecto en el que se puede concretar el sistema de referencia: las tendencias. Repárese en que estamos 'situados' en el sistema de referencia en su dimensión talitativa (SR II).

La voluntad no quiere en abstracto sino sobre la concrección de unas tendencias y motivos que ya están en la persona. Son la fuerza que le impulsa al hombre para hacerse⁴³. Veamos esta cuestión cuidadosamente.

El hombre tiene que realizarse y, para ello, tiene que enfrentarse volitivamente a la realidad. Este autorrealizarse y autopoerse es a lo que Zubiri denomina 'bios'. La vida es la forma en que el hombre se va autopoeyendo. Pues bien: *"porque la inteligencia es sentiente y toda voluntad*

41. Previamente ha señalado Zubiri que "la voluntariedad, es decir, la voluntad determinante y la voluntad amante de ese objeto, no están aisladas o sobrepuestas a esta dimensión tendente. Todo lo contrario. La única manera posible que tiene el sujeto volente de deponer fructivamente la volición en la realidad, es precisamente ir llevado a ella por una tendencia"(SSV 54)

42. Cfr. Capítulo I

43. Por consiguiente, podríamos decir que es un modo en que se vehicula en el hombre el poder de lo real. En el fondo, es la concrección de cómo se apodera del hombre el poder de lo real.

Las tendencias, impulsos y motivos son los que le permiten hacerse, lo que le impulsa a hacerse y lo que le obliga a tener que hacerse. Es una concrección campal de la religación. Cfr. SH 92

Esta cuestión es también destacada por Aranguren en su *Ética* (cit. p.159)

tendente, el bios no se puede separar de la zoe"(SH 574). La 'zoe' es raíz y fundamento del bios y de su apertura al mundo. "Ahora bien, lo que le lanza al hombre a ese acto y esta condición son sus tendencias. El hombre tiene unas tendencias, y si estas tendencias le abren el ámbito de unas posibilidades (...) es porque(..) las tendencias son inconclusas"(SH 351).

Precisamente, tiene sentido hablar de método moral porque las 'soluciones' a cada situación en la que está incurso el hombre no viene dadas 'a priori'. Hay que buscarlas - crearlas-. Como las tendencias son inconclusas, no determinan la respuesta y abren al hombre a hacerse cargo de la realidad.

Ahora bien, las tendencias no son lo determinante, como sucede en el animal. Por el contrario, es precisamente esta inconclusión⁴⁴ lo que viene dada por sus tendencias: le lanzan a actuar, a enfrentarse con la realidad y le mantienen en esa situación de apertura y enfrentamiento. Pero lo que no le dicen es cómo hacerlo⁴⁵.

Dada la hiperformalización de los estímulos e impulsos en el hombre, éstos no garantizan la respuesta adecuada, quedan inconclusos en orden a la acción.

Por consiguiente, *"la necesidad de optar no viene de la voluntad sino de los impulsos mismos que nos dejan suspensos"(SH 518)*. Son los impulsos los que nos abren al acto volitivo y a su orientación.

Si se diera un arrastre por parte de las tendencias e impulsos de modo que éstas modulasen

44. Inconclusión no significa que no actúen sino que no son suficientes para justificar ni definir la acción del hombre. Cfr. SH 438

45. Por no tener más remedio que hacer su vida en cada acto, se da lo que Zubiri llama la 'inquietud de la vida'(Cfr. HD 51-52) que consiste en no saber bien el modo concreto de ser absoluto. Es a esta inquietud a la que pretende subvenir el método moral. Pero, en cualquier caso, siempre el hombre es el que tiene que decidir. No se trata de una decisión en el vacío, como la de Sartre, sino, como estamos viendo, sobre unas tendencias e impulsos previos. Aún así, el riesgo de no optar por la posibilidad realmente posibilitante existe.

la totalidad del comportamiento, estaríamos en situación de irresponsabilidad⁴⁶ y, lo que es más grave, en caso extremo, la persona no sería libre.

En todo caso, para que los impulsos pudiesen determinar la respuesta, sería necesario optar por dejarse llevar por ellos, porque las tendencias arrastran más o menos pero nunca doblegan al hombre⁴⁷. Si la intensidad del impulso impidiese toda respuesta voluntaria, lo que se daría sería una *"regresión" a un nivel infrahumano. Esta infrahumanidad consiste en que la persona no se ha hecho cargo de la situación, que es aquello a lo que nos abre la inteligencia. Estaríamos entonces en un tipo de comportamiento meramente estímulo. El límite de la regresión supondría "la disolución de la personalidad"(SH 517)*

En realidad, son precisamente las tendencias las que permiten su libertad porque son ellas, en su inconclusión, las que le lanzan a tener que preferir unas posibles formas de realizarse en vez de otras.

En unos casos la persona preferirá unas tendencias, en otros no las suprimirá sino que las reconducirá. Sus **ferencias** le llevan siempre a tener que **preferir**.

Estas preferencias dependen de cada persona⁴⁸ pero no se llevan a cabo en vacío sino a partir de sus ferencias⁴⁹. Al preferir, el hombre **va delante** de sus tendencias, *"es él quien abre la puerta a la acción de lo que le va a llevar"(SH 533)*. La tensión no se convierte en pretensión

46.Cfr. SSV 41

47.Cfr. SSV 137

48.Porque el está sobre puesto y antepuesto a sí mismo: es 'hyperkeimenon'. Cfr. SSV 36; SH 343, 533.
En cuanto 'hyperkeimenon' el hombre dirige sus actos, va delante de sus tendencias.

49.Cfr. SSV 35-36

mientras la persona no se determine por ella. Otra cosa será, y es justo lo que hay que justificar, cuál sea las razones que hacen que se opte por una tendencia o motivo y no por otros.

El acto volitivo consiste, por tanto, en una organización de las tendencias⁵⁰, con que se determina qué tendencia va a cobrar vigencia, qué ferencia va a ser preferida⁵¹. Queda claro que la voluntad está indeterminada respecto de lo que va a hacer.

No supone esto que haya un elenco de impulsos equilibrados entre los cuales el hombre tenga que elegir sino, por el contrario, lo que se da es un tremendo desequilibrio entre las tendencias⁵². Pero la persona, ya lo hemos dicho, no elige la más intensa o dominante⁵³. La dominancia la impone ella: la persona puede reorganizar sus tendencias de modo que se define así el campo de su libertad⁵⁴.

La fuerza de los impulsos, tendencias o motivos no son los que determinan que es lo que se va a elegir. Son apoyo, pero no orientación determinante. Es más, ninguna tendencia ni motivo movería a la voluntad sin su preferencia. El equívoco más frecuente sobre esto, dice Zubiri, consiste en pensar que *"el acto de voluntad consiste en aceptar ese bien concreto, cuando la realidad es la*

50.Cfr. SSV 147

51.Cfr. SH 518, SSV 99

52.Cfr. SSV 122-123

53.Sale así al paso de la pretensión de la Psicología profunda según la cual las acciones del hombre se explican en última instancia por los impulsos del inconsciente. Sin duda acepta Zubiri que la persona se hace contando con esos impulsos, pero lo definitivo no es el 'desde dónde' sino el 'hacia donde' que marca la libertad.

54.Cfr. SH 597.En **Sobre el sentimiento y la voluntad** indica Zubiri que "la libertad es el carácter de un acto que el hombre, inexorablemente, tiene que producir, porque le llevan a él unas ciertas tendencias(...) De ahí la situación de libertad, el que la libertad no sea algo simplemente permitido por las tendencias inferiores sino, además ,exigítivamente postulado por ellas"(SSV 98)

Cfr. SSV 103, sobre la indeterminación o indiferencia activa de la volición ante las tendencias.

contraria: que entre los bienes posibles adquiere el carácter de bien actual aquél que la voluntad decide"(SSV 41)

Es, por tanto, la volición la que determina como bienes las tendencias que están definiendo su campo de libertad: *"mi acto de volición es aquél que declara qué es hic et nunc lo mejor"(SSV 135)* Más adelante habrá que ver cómo se efectúa esta opción.

Estas tendencias, impulsos y motivos que, como veremos, pueden ser naturales, individuales, sociales e históricos, se constituyen así en sistema de referencia (S.R. II) para la concreción de la moral. ¿A qué impelen estas tendencias?

A lo que le llevan, en fin, sus deseos y tendencias es a tener que realizarse⁵⁵: a dar soluciones al problema de cómo autoposeerse, al problema de su vida como decurso.

Por esto las tendencias vehiculan así el poder de lo real y lo concreta. Son elementos integrantes del sistema de referencia. Hay que contar con ellas, explicitarlas, porque toda volencia parte de una tendencia. Y esto para decidir en una dirección o para rectificar: *"toda moral tiene, en una o en otra forma, un aspecto por el que tiene que jugar con la rectificación de mis tendencias"(SSV 275).*

Pues bien, cualquier reorientación del decurso vital descansa no en eliminar unas tendencias para instaurar otras sino en llevar a las mismas tendencias por 'otra ruta'⁵⁶.

Cumple llamar la atención aquí sobre algo importante: en lo que atañe al sistema de referencia estamos ya de lleno no en la aprehensión primordial de realidad sino en realidad campal. En el campo es en donde inteligimos las propias tendencias, los impulsos y las mismas cosas con

55.Cfr. SH 388. Tener que realizarse consiste en llegar a la plenitud en la consecución de su bien radical: él mismo.

56.Cfr. SH 438

las que podemos hacernos cargo de la situación⁵⁷. En aprehensión primordial está dado el hecho de que el hombre es 'suyo' pero no la tendencialidad de su subsistema físico. Y esta tendencialidad es la que, en el ámbito campal, permite *"el paso de lo actualmente estímulo a lo realmente posible"*(SH 516)⁵⁸ y, en definitiva, a poder optar. ¿Qué significa que la persona puede optar?

Desde el punto de vista de la persona, lo que implica este poder optar es que el hombre 'es dueño de sí', que domina su propia realidad. Ante sus tendencias, la gran tarea de la persona es ser dueña de sí, lo que no significa represión ni anulación sino capacidad ejecutar un acto voluntario a partir de ellas. Dominar, dice Zubiri, es '*encauzar*', lo que implica '*sofocar unas tendencias y subrayar otras*' (SSV 80). De este modo, todo esfuerzo humano sería imposible sin esta orientación de la voluntad⁵⁹. Pero el dominio de las tendencias en función de la autoposesión es máximamente eficaz cuando este acto voluntario es repetido, es hábitud⁶⁰. Al hablar, al hilo la experiencia moral, acerca del carácter moral y de los vicios y virtudes, volveremos sobre ello⁶¹.

57.Cfr. SH 519. Téngase en cuenta, por otra parte, que son los propios impulsos los que constituyen la situación de la que el hombre se tiene que hacer cargo.

58.Ofrece Zubiri una explicación psicosomática de este paso: el cerebro es el órgano que despierta o inhibe impulsos y tendencias. La actividad cerebral configura así la actividad volitiva.Cfr. SH 516-517

59.Pero, □atención□, a su vez, esta orientación de la voluntad que permite esa dominialidad por parte del hombre no es posible sin un sentido en el cual orientarla, sin un **proyecto de vida** que oriente el conjunto. Por eso dice Zubiri que "es menester que a la voluntad se le den cauces, se le den convicciones, con las cuales, efectivamente, la realidad tenga sentido para ella"(SSV 80). Esas convicciones y ese sentido que le permitirá al hombre realizar su proyecto vital son recibidas tradentemente.

60.Cfr. SSV 76

61.En concreto, señala Zubiri que "la dominación de sí mismo en la triple dimensión del esfuerzo, de la hábitud y de la incorporación aceptada de la realidad que quiere a la realidad que se es, es justamente la realización de la realidad querida como realidad *sida*. Este es, efectivamente, el transcurso de la volición"(SSV 81).

La primera forma de la dominación de sí mismo, el esfuerzo, es propio de lo que hemos llamado voluntad dual. Consiste en la fuerza de determinarse por un determinado impulso o motivo. Pero los otros dos, la hábitud y la incorporación de eso aceptado, son propios de la voluntad compleja por cuanto supone experiencia de lo querido.

3) El decurso vital como modo corriente de la autopoiesis

La vida del hombre es una tarea para sí. Y su autopoiesis se realiza en el tiempo y con una figura concreta: es el decurso vital. En este apartado pretendo explicar en qué consiste el decurso vital pues es en él en donde aparecen los diversos momentos campestres y es este decurso lo que queremos perfilar y justificar mediante el método moral (de modo que demos forma a la propia personalidad).

El decurso vital es *"aquello que se puede contar(...), el cuadro y la estructura que va tomando la vida(...), los modos en que discurre la vida"*(SH 574). Por consiguiente, el decurso vital tiene una estructura narrativa. En cierto sentido la personalidad⁶² según Zubiri tendría alguna semejanza con la 'identidad narrativa' a la que alude Ricoeur en *Temps e récit*⁶³, pudiendo ser

62. Téngase en cuenta la dimensión hondamente ética del concepto 'personalidad' en Zubiri.

63. Todo lo referente al decurso vital tal y como aparece en *Sobre el hombre* está tomado de un curso oral que tuvo lugar en el curso 1953-1954 titulado 'El problema del hombre'. En él aparece la descripción de este decurso vital como argumento (SH 583), como 'cuadro y estructura que va tomando la vida' (SH 574), lo que resulta perfectamente compatible con la concepción de Ricoeur de 'identidad narrativa' tal y como aparece en *Temps e récit*. (Tomo I, Du Seuil, París 1983. Tomo II, du Seuil, París 1984. Tomo III, du Seuil, París 1985. Traducidos en *Cristiandad* con el título de *Tiempo y Narración*. Traducción de A. Neira). Considerar brevemente lo propuesto por Ricoeur treinta años después de Zubiri puede ayudar no poco a poner en relieve lo que el pensador vasco nos quiso decir con su conceptualización del vivir del hombre como 'decurso vital'.

En *Temps e récit* Ricoeur propone mostrar cómo la estructura narrativa clarifica el carácter temporal de la experiencia humana (del decurso vital). Al igual que Zubiri -las raíces heideggerianas de los dos son patentes- la temporalidad es lo que articula el vivir del hombre. Y para Ricoeur el tiempo es humano en la medida en que se dispone en forma narrativa. La identidad del yo (en Zubiri no se podría referir a la personaeidad sino a la personalidad pues para Zubiri el hombre siendo siempre el mismo no puede ser lo mismo. Cfr. SH 579), dice Ricoeur, consiste en relato, en narración.

Y esto supone, entre otras cosas que se produce innovación semántica, es decir, creación (también Zubiri dirá que el decurso vital, en cuanto exige desarrollo de la razón moral, es creación). Se abre así la narración como experiencia real y experiencia posible y, por otra parte se unifica en ella la tradición y el presente (también en Zubiri, el decurso vital unifica lo recibido tradentemente, socialmente, y la propia creatividad prospectiva de la persona). Lo que en Ricoeur sería un cruce entre historia y ficción, sería en Zubiri la confluencia entre tradición y proyección (personal y social).

esclarecedor llevar a cabo la confrontación de estos dos autores sobre este particular.

"El decurso es forma de vida"(SH 577). Esto significa que el hombre por estar viviendo se encuentra en situaciones. Estas situaciones están creadas por *"todas las cosas que pertenecen a su entorno cósmico, incluida su propia realidad"*(SH 578). Todas estas 'cosas' son las que forman el sistema de referencia en su dimensión campal: los propios impulsos y tendencias, las cosas con las que estamos, las personas y los modos de sentir, pensar y actuar recibidos social y tradentemente. Con todo ello tendrá que habérselas en su decurso vital.

Ahora bien, todas estas cosas, por sí mismas, no conforman la situación de la persona sino en cuanto que se le presentan como realidad posibilitante. Es la situación la que le deja al hombre abierto 'hacia'⁶⁴, y en situación de tener que definirse: *"el hombre se ve forzado a definir físicamente su figura"*(SH 580). Y construir su figura lo hace voluntariamente, queriendo: hace lo que quiere hacer, para lo cual tiene que tomar como posibilidades de sí lo que le ofrece lo real que tiene en situación. Tiene que proyectar quién quiere ser.

De esta manera, la forma de vida o *decurso vital* es lo que uno hace de su vida. *"No es un troquel que la va modelando desde fuera ni tampoco es el mero plan de ella. Es algo más: es argumento de la vida"*(SH 583).

El **argumento** de la vida es lo que el hombre va haciendo de sí en las diversas situaciones en las que se encuentra a partir de las cosas que se encuentra en ella en cuanto que pueden ofrecer posibilidades para la propia realización. Este argumento tiene una unidad: la autoposición que va

Creo haber mostrado en estas líneas cómo podría ser fructífero un confrontamiento de la doctrina de Ricoeur en este punto (también en otros muchos que ahora no consideramos) con la filosofía zubiriana.

64.Cfr. SH 579

teniendo lugar en él. Pero esta autoposesión es corriente, sucede en el tiempo, tiene una duración.

Todo lo que aparece en el entramado de este argumento es lo que constituye el sistema de referencia en su dimensión campal.

El argumento de su vida el hombre lo construye actuando. Pero en sus acciones, el hombre puede ser agente, autor o actor de su vida⁶⁵.

a) En primer lugar, con unas tendencias naturales, que arraigan en su propia estructura psicofísica, con una educación, una tradición, determinadas personas y cosas en su vida, con un pasado y unas determinaciones ya tomadas⁶⁶, el hombre es agente de su vida. La trama vital será, así, duración.

b) Por otra parte, *"lo que hay de vida en la trama decisional es que las decisiones son mías"*(SH 586). El hombre, en tanto que puede optar por una determinada forma de realidad, es autor de su vida. Será él, como vimos, quien tenga que determinarse por una determinada tendencia u otra, quien tenga que optar por incorporar unas u otras posibilidades que le ofrecen unas cosas o unas personas; deberá ser él quien adopte o rechace unas costumbres o formas de pensar, sentir o actuar vigentes en su sociedad; será él quien tenga que optar por aceptar o reconducir su propio pasado⁶⁷, sus propios proyectos, sus propios hábitos. Será él, en fin, quien tenga que decidir quién quiere ser. La trama vital será entonces decisión.

c) Por último, en todo decurso, pueden surgir situaciones imprevistas, *"de modo que la*

65.Cfr. HD 76-78

66.Cfr. SH 586

67.Llega a decir Zubir que "la malicia de los actos de cada voluntad y los maleficios que el hombre recibe, son ingredientes de lo que pudiéramos llamar su propia realidad biográfica"(SSV 304)

trama argumental de la vida depende en buena parte de una unidad situacional, independiente de la ejecución y de la decisión"(SH 587). En esta vida que le ha tocado en suerte lo que es el hombre es **actor** de su vida, de modo que su autoposesión toma la forma de aceptación, siendo la trama vital **destinación**⁶⁸.

68.Cfr. SH 587

4) Los momentos del sistema de referencia SR II

Exigido por la inconclusión de las tendencias, el hombre no tiene más remedio que habérselas con las realidades a las que ya está abierto por la intelección sentiente. Este habérselas con las cosas se concreta para el viviente humano en el control sobre la realidad.

En esta apertura a la realidad y en este tener que habérselas con la realidad, el hombre está incurso en situaciones en las que encuentra diversos momentos campales que son los que le van a posibilitar su realización⁶⁹.

Lo que estudio en el presente apartado es cada uno de los tres momentos campales: las tendencias, las cosas con las que se encuentra, en la medida en que ofrecen posibilidades para su realización y, sobre todo, los demás, de modo individual, social o histórico, son los que constituyen los pilares concretos de este **sistema de referencia (S.R. II)** sobre el que la persona tiene que construir su vida, autopoerse⁷⁰. Es el 'bios'.

Toda manera de hacerse el hombre en el decurso vital hace patente los **elementos del sistema de referencia en su dimensión campal (S.R.II)**. Toda búsqueda metódica de la razón moral ha de partir de su consideración.

69.El análisis de los momentos concretos y de los hechos concretos es imprescindible punto de partida para el análisis de la razón moral.

70.Por consiguiente, es máximamente pertinente para llevar a cabo en la práctica el método moral tomar nota de todos los momentos campales pertinentes así como los posibles conflictos axiológicos, entre tendencias, motivos o posibilidades que van apareciendo en el análisis de un decurso vital. No sería mala práctica, Zubiri no dice nunca nada semejante pero es congruente con su método, realizar una 'hoja de identificación' de problemas morales surgidos en virtud de las posibilidades que ofrecen las personas, objetos, tendencias y estimaciones que hay en la vida de la persona, al igual que en la práctica clínica se lleva a cabo con los datos clínicos y los problemas biológicos y de tratamiento que pueden surgir. En esta línea, Diego Gracia propone en sus **Procedimientos de decisión en ética clínica** (cit. pp 139ss) el incluir en la Historia clínica un apartado acerca de la detección de los problemas éticos (suscitados en la práctica médica en este caso) en el que se consigne también la capacidad moral del paciente, los cursos de acciones posibles, la justificación de las decisiones posibles y la descripción de la evolución de los problemas.

a) Las tendencias e impulsos como momentos del SR II

Ante todo, nos encontramos con la propia persona, con su estructura psico-física y sus diversas determinaciones y notas como constitutivas de la situación⁷¹.

Ya hemos tratado profusamente lo referente a las **tendencias e impulsos**. Pero pudiera parecer que estos son solamente pulsiones biológicas. Pero en realidad también habrá que considerar como tales las tendencias adquiridas por ser educados en determinada sociedad, por tener tal familia, tales amigos, etc. Habrá que contar también con los motivos en tanto que razones u orientaciones recibidas históricamente. Y es que el hombre, en su actualidad mundanal⁷², posee varias dimensiones estructurales. Estas tendencias e impulsos, al igual que la mayor parte de las posibilidades para la realización personal, proceden de la presencia de otras personas en el propio decurso vital.

¿En qué sentido están estas otras personas presentes en la propia vida?

b) Los otros en su dimensión individual, social e histórica como momentos del SR II

Para Zubiri, el conjunto de las personas humanas constituimos una especie. Especie es multiplicación genética según un esquema filético. Este esquema es el '*phylum*'⁷³. Pues bien, *"la unidad filética del animal de realidades es la que constituye la especie humana"*(SH 188).

71.El modo en como afecta esto a la persona corresponde a lo que Aranguren denominaba el '**pathos**' o **talante** en contraste con el **êthos** o personalidad moral, teniendo en cuenta que el '**pathos**' se construye sobre el '**êthos**'. Cfr. LÓPEZ ARANGUREN, José Luis: *Ética*. cit. pp. 215-218. También con '**talante**' en *Diccionario de pensamiento contemporáneo*. José Luis L. Aranguren y Felisindo Blázquez Carmona.

72.Por tanto, nos referimos al '**Yo**' en tanto que actualidad mundanal de la personabilidad.

73."**El esquema** es un momento constitutivo de cada animal(...)Mi propia realidad envuelve algunos caracteres que constituyen el esquema de una posible replicación: es el código genético"(HD 60-61)

De este modo concluye Zubiri que a la persona cabe mirarla desde una doble perspectiva:

- la que deriva del hecho de que la persona es suidad respecto de toda realidad. Su actualidad consiste en la personalidad y

- la que deriva de que *"cada persona por razón de sus caracteres propios tiene una unidad filética específica respecto de todas las demás personas"*(SH 188). Sería la persona referida filéticamente a todas las demás personas. La personalidad sería determinable por relación a las demás personalidades que *"no son meras adiciones extrínsecas a la estructura de la personalidad"*(SH 189).

En conclusión: los demás que encuentro campalmente y a los que estoy referido de modo intrínseco también, son sistema de referencia para mi hacerme moral. Y esta referencia se produce en tres dimensiones: individual, social e histórica. Me propongo analizar cada una de ellas.

b-1) En primer lugar la **dimensión individual**⁷⁴ que consiste en *"la concrección de la persona por razón de la individualidad de sus notas y del sistema sustantivo que constituyen"*(SH 189). Individual significa, por tanto, que es real y que es por sí mismo: que tiene suidad. Y por ser suidad su individualidad consiste en ser personeidad. Este es el sentido que considerábamos en el SRI.

Pero individual, además, significa que su realidad se contrapone a otras realidades de la misma especie⁷⁵: es persona respecto de otras personas. Y esto supone que su realidad envuelve,

74.Cfr. SH 189-193 y HD 59-64

75.Especie "es un momento intrínseco y formalmente perteneciente a cada animal humano, un momento según el cual éste se multiplica. La especie no unifica sino que pluraliza. La especie existe tan sólo 'especiando'"(HD 60)

por medio del ya comentado esquema filético, intrínseca referencia a otras personas. En esto consiste la '*diversidad*': "*reflujo de lo esquemático sobre cada uno de los miembros de un mismo phylum*"(SH 191).

En la dimensión individual en la que nos situamos ahora esto significa que es preciso considerar en el sistema de referencia (S.R.II) las peculiaridades individuales, la configuración individual⁷⁶: cada quién tiene su temperamento y carácter, tiene un determinado grado de voluntad, un proyecto, sus peculiaridades psicosomáticas, etc, que deben ser consignadas y contempladas a la hora de concretar el área de lo bueno y lo malo para esa persona en su decurso vital.

Por otra parte, la existencia del esquema supone que "*mi sustantividad está constitutiva y vitalmente vertida desde sí misma a otras personas*"(HD 61) y además que "*los 'otros' están refluendo sobre mí mismo*" (HD 61). Y esto a dos niveles: constitutivo y como presencia.

Esto nos muestra algo importante: la concrección de la moral pasa por la intrínseca referencia a los demás, por la consideración de la versión de la persona a los demás. No en vano, en formulación semejante a la de Buber dirá que "*el 'Yo' es un 'yo' respecto de un 'tú', de un 'él' o ellos*"(HD 64)⁷⁷. Y no se refiere Zubiri a esta versión como algo vivencial, sino como un hecho

76.Cfr. SH 192

77.Notamos aquí la cercanía en la formulación de Zubiri respecto de la de Buber en *Yo y Tú* (Caparrós, Colección Esprit, Trad. de Carlos Díaz, Madrid 1993). En esta obra, Buber señala que en el mundo personal "una palabra básica es el par Yo-Tú. La otra palabra básica es el par Yo-Ello, donde, sin cambiar la palabra básica, en lugar de Ello pueden entrar también las palabras Él o Ella(...). Las palabras básicas(...) fundan un modo de existencia"(p.9). De este modo establece también Buber, en consonancia con gran parte del pensamiento personalista, la íntima versión del Yo al Tú, la indisolubilidad ética de su consideración conjunta. Decir Tú es para Buber situarse en la relación (p.11): "la palabra básica Yo-Tú funda el mundo de la relación"(p.12). De una manera semejante dirá Zubiri que "de la misma manera que la escisión entre los individuos se da dentro de la colectividad, la escisión entre el yo y el tú se da dentro de la línea del nosotros"(SH 270)!!. La proximidad de esta formulación a la de Buber es asombrosa.

Para Buber, como pretendemos reclamar también para Zubiri en el ámbito ético, "al principio está la

constatable⁷⁸ que crea una vinculación, una manera de habérmelas con las cosas.

b-2) En segundo lugar tenemos la **dimensión social**⁷⁹ que procede de la convivencia entre sí de las personas diversas en cuanto pertenecientes al mismo '*phylum*'. La sociedad es convivencia real: cada hombre está asociado a otros "*no sólo por razón de caracteres naturales(...) sino también por razón de caracteres apropiados*"(SH 195). Esto da clara cuenta de la dimensión moral de la pertenencia de cada individuo a una sociedad. La convivencia social es intrínsecamente moral y justo esta dimensión moral "*es la raíz más visible de la diferencia de las sociedades entre si*"(SH 195).

Trasparece aquí otro elemento de indispensable consideración en el sistema de referencia (S.R. II), a saber, la hechura moral de una sociedad, es decir, la estructura de su convivencia⁸⁰.

relación"(p.23) de modo que la vida propiamente humana es, también para Buber, versión a los demás. En este sentido proclama Buber que 'Toda vida verdadera es encuentro'(p. 17).

78.Cfr. SH 233-234

79.Cfr. SH 193-198 y HD 65-68

80.Cfr. BERGER, Peter L. y LUCKMANN ,Thomas: **La construcción social de la realidad**. Amorrortu, Buenos Aires 1979, Quinta reimpresión.

En cierto modo, lo que se colige de lo dicho por Zubiri es lo que proponen, en otro contexto bien distinto, Berger y Luckmann en **La construcción social de la realidad** al señalar que la propia identidad sólo se puede entender desde la sociedad en la que surge. El punto de convergencia que nos interesa aquí, aunque reconocemos lo jugoso de una lectura de este clásico de la sociología del conocimiento desde la antropología y la ética de Zubiri podría llevar a un comentario de gran amplitud, es el de que la identidad es adquirida socialmente(p. 216), por medio de un proceso de socialización (pp.164-215). Señalan los autores, por ejemplo, que "El individuo no nace miembro de una sociedad: nace con una predisposición hacia la socialidad, y luego llega a ser miembro de una sociedad"(p. 164). De manera semejante, aunque ahondando en las raíces de la sociabilidad humana, Zubiri señala que abierto a la realidad por la inteligencia sentiente, "el niño se encuentra en su propia realidad con que 'lo humano' que no procede de él mismo se encuentra ya incrustado y plasmado en su propia realidad"(SH 252-253). Del mismo modo, Berger y Luckmann reconocen la apertura del hombre a lo social y su indispensabilidad para desarrollar la identidad. Esta identidad se adquiere, inicialmente por lo que estos autores denominan '*internalización*' que es la adquisición de unas formas de pensar, sentir y actuar a través de la identificación afectiva con otros significativos. Compárese esto, por ejemplo, con lo dicho por Zubiri en SH 563-568 respecto de la necesaria

Cada persona, en cuanto vertida a las demás,
"está afectada por los demás en su modo de habérselas con ellos: es el momento de 'habitud', la hexis de la alteridad personal"(SH 196). De modo que no sólo la versión a la sociedad y su influencia, sino también la relación personal con otras personas en cuanto que configuran un modo de habérmelas con ellos es elemento integrante de del sistema de referencia(S.R.II). Y como tal elemento, a través de esta habitud de la vinculación la realidad tiene un carácter de poder sobre la persona. No menos que el de los impulsos y tendencias. De este modo dirá Zubiri que el decurso vital es **intercurrencia**⁸¹.

La versión social a los demás, según Zubiri, puede ser **de dos tipos: impersonal**⁸², mera asociación de personas, en la que se está vertido a los demás en tanto que 'otros', dando lugar así a la sociedad.

Pero puede ser también una versión **personal**⁸³, auténtica comunidad, que consiste en la

apertura del niño a los demás para poder comenzar su decurso vital.

De la misma manera que, para Berger y Luckmann "en la forma compleja de la internalización , yo no sólo 'comprendo' los procesos subjetivos momentáneos del otro: 'comprendo el mundo en el que él vive, y ese mundo se vuelve 'mio'"(p.165), del mismo modo, la comprensión del decurso vital del yo, de un decurso vital que es ante todo mi vida, pasa por la presencia constituyente de los demás. La tesis central de Berger y Luckman consiste en la relación dialéctica entre sociedad e individuo: inicialmente recibe socialmente su identidad y su cosmovisión pero luego puede reobrar sobre la sociedad construyendola (passim). Del mismo modo, en Zubiri, lo recibido socialmente constituye parte del sistema de referencia para la construcción moral de la persona, para su autoposesión, pero por su libertad puede la persona reobrar sobre la sociedad, sobre los otros .

81.SH 236

82.Semejante a la relación Yo-Ello de Buber o a la 'Gesellschaft' de Tönnies.

83.Semejante a la relación Yo-Tú de Buber o a la 'Gemeinschaft' de Tönnies.

versión de unas personas a otras en cuanto personas⁸⁴.

La primera le transmite el haber social: mentalidad y tradición. Pero en el segundo caso hay una vinculación concreta a personas. **Ellas pueden ser apoyo, posibilitación e impelencia para la propia realización. Vehiculan de modo excelente el poder de lo real.** Zubiri no lo dice así de modo explícito, pero todo ello se colige de las muchas referencias a la presencia fundante de los otros en la realización de mi decurso vital. Propondré algunas:

- SH 563-568: Los otros presentes en la vida del hombre en sus albores le proporcionan recursos, le educan, le enseñan,...

- SH 139: los otros son ayuda, educación, acompañamiento.

- SH 270: la familia y la amistad como nosotros de los que se escinde el yo y el tú.

- SH 240. Los otros son, dice además Zubiri, los que me dejan o no las cosas ,es decir, me permiten o no disponer de unas posibilidades. Podríamos multiplicar las citas 'ad infinitum'.

84. Esta dimensión comunitaria de la persona es elemento clave en todo el pensamiento personalista. Pongamos algunos ejemplos que tenemos más a la vista a la hora de confrontar esta cuestión con la doctrina de Zubiri sin ánimo ninguno de apuntar siquiera lo más relevante de la bibliografía sobre la cuestión.

Citemos, por ejemplo, a Mounier, en **El personalismo** (Sígueme, Salamanca 1990, Tomo III de las Obras Completas) defiende la persona como ser comunitario frente al individualismo y a la colectivización gregarizante (pp.473-483) o en **Revolución personalista y comunitaria** (Sígueme, Salamanca 1992, Tomo I de las Obras Completas, pp. 220-244) donde también diferencia entre asociación y comunidad y muestra como la comunidad, como 'nosotros' orgánico es en donde la persona alcanza su plenitud.

También la obra de Lévinas se ocupa de la dimensión comunitaria en cuanto apertura al otro. Cfr. **Humanismo del Otro hombre**. Caparrós, Colección Esprit, Madrid 1993, Trad. Graciano González-Arnáiz. passim. o **De Dios que viene a la Idea**, Caparrós, colección Esprit, Madrid 1995, pp. 32-40, 102-137.

Entre nosotros, la cuestión ha sido tratada profusamente por Carlos Díaz por ejemplo en **Para ser persona** (Instituto Emmanuel Mounier, Las Palmas 1993. pp 12-14, 37-44) en **Manifiesto para los humildes**. Edim, Valencia 1993, Capítulos I y III), en 'Persona' en **10 Palabras clave en ética**. Verbo Divino, Estella 1994. pp 289-326) o **La persona como existencia comunicada**. CCS, Madrid 1991.

También autores como Julián Marías han asociado el estudio de la persona a la consideración de su dimensión comunitaria. Así, por ejemplo, en **Mapa del universo personal**. Alianza Editorial, Madrid 1993. Especialmente capítulos II a V, VIII y X.

También podríamos destacar por sistemática y clarificadora la obra de Mariano Moreno Villa **El Hombre como Persona**, Caparrós, Colección Esprit, Madrid 1995, Capítulos II, III y IV.

También apoya nuestra tesis lo que dice Zubiri en un breve apéndice de **El hombre y Dios** titulado 'causalidad personal y moralidad'⁸⁵ es que estas relaciones interpersonales constituyen una auténtica '*causalidad personal*'(SH 206). Es, tal y como señala, la influencia del amigo o de la persona querida. Y, he aquí lo más importante, "*a este orden de causalidad personal pertenece ante todo lo moral*"(SH 206). Significa esto que los demás, en cuanto personas, pueden ser para mí fuente de posibilidades apropiables.

En definitiva, las personas significativas que tejen el entramado de mi vida son elementos indispensables en mi realización personal. Son el elemento clave del sistema de referencia en torno al cual se ordenan y polarizan los demás. La vida personal está más allá de los límites de lo meramente individual:

"la parte primaria y radical de esto que llamamos los demás, está incluida en la vida de los primeros pasos del niño en forma de venida: es lo humano que me viene de fuera. La realidad humana no es puramente mi propia realidad, es una realidad que desborda la realidad mía"(SH 238)⁸⁶

b-3) En tercer lugar, junto con las dimensiones individual y social encontramos la **dimensión histórica**⁸⁷. Y ello es así porque el esquema filético tiene además un carácter prospectivo que envuelve a cada individuo y a la colectividad. Esta prospección no consiste trata

85.HD pp.205-208

⁸⁶86.El subrayado es nuestro.

87.Cfr. SH 199-202, 206-209 y HD 69-74

primordialmente en transmisión de la vida sino la transmisión de la tradición.

La tradición es la transmisión de modos de estar en la realidad. En esta creación de modos de estar en la realidad es en lo que consiste la historia. Cada momento histórico no sólo va detrás del anterior sino que va apoyado en él.

Lo que se transmite históricamente son "*las formas de cada vida fundadas en hacerse cargo de la realidad*"(SH201). Se trata, por consiguiente, de entrega de posibilidades para la autorrealización.

Al hombre no le basta con la inteligencia para dar respuesta a la realidad en la que está incurso: "*necesita que se den a su intelección misma formas de vida en la realidad. El hombre no puede comenzar en cero*"(SH 201).

Ahora bien: esto no implica que el hombre no pueda reobrar luego sobre lo recibido tradentemente. Significa que para hacerse inicialmente cargo de los impulsos y tendencias, de las cosas que encuentra, y de los demás, el hombre tiene que recibir unos cauces, unos esquemas de posibilitación, una "*forma mentis*' que le hace ver la realidad de determinada manera"(SH 208), unos esbozos de comportamiento para que pueda organizarse en su situación. Y estos esbozos son justo lo que recibe tradentemente.

En cuanto posibilidades recibidas, esta tradición constituyen también sistema de referencia (S.R. II)⁸⁸.

88. Por otra parte, en cuanto formas de estar en lo real han sido previamente creadas. Son los esbozos racionales en tanto que creación de la razón moral: "el mecanismo de la historia es 'invención' en entrega"(SH 202). El hombre recibe unas formas de estar en la realidad y luego reobra sobre ellas creando unas nuevas que, institucionalizadas, vuelven a ser transmitidas para posibilitar la vida de futuras generaciones. Es, como ya dijimos, semejante a la tesis de Berger y Luckmann en *La construcción social de la realidad*. cit.

En cuanto sistema de referencia (S.R.II) "*lo que se entrega en la tradición sería la figura de una vida como determinante del sentido de su contenido vital*"(SH 206), lo que significa que es lo entregado tradentemente lo que especifica, lo que puede ser apropiado, es decir, el ámbito de lo estimable (como veremos inmediatamente al hablar del logos moral).

Es la tradición el protosentido⁸⁹ -previo al proyecto vital personal- que permite el orientar y motivar a la voluntad en su determinación. De ahí la insoslayable importancia de tenerla en cuenta a la hora de justificar una acción o un decurso vital. No hay decurrencia ni interurrencia al margen de una tradición. Es lo que se suele decir vulgarmente con la frase 'cada uno es hijo de su tiempo'. La comprensión y explicación de cualquier argumento vital pende de la tradición en la que se inscribe⁹⁰.

89. Aunque téngase en cuenta que "sólo la entrega de estas formas reales de vida real constituyen la tradición, y no la entrega de un sentido. Todo sentido reposa sobre una realidad"(SH 207)

90. Esta cuestión deja patente una cierta cercanía en este punto de la filosofía zubiriana con la hermenéutica de Gadamer. Para Gadamer la tradición es conservación ('Bewahrung') y como tal es tan actividad de la razón como inventar o crear. No es algo que haya que superar sino el mundo en que vivimos. Toda comprensión, en el sentido hermenéutico de que le da Heidegger y que toma Gadamer, es la forma de realizarse el ser-ahí. Deja de ser básicamente un fenómeno gnoseológico para convertirse en un fenómeno ontológico. "El esta-ahí es, en la realización de su propio ser, comprender". Y todo comprender debe partir, para Gadamer, de la finitud de la experiencia en la medida en que esta siempre es histórica. El hombre experimentado es, por tanto, aquel que se sabe limitado, que tiene conciencia de sus límites, aquel que sabe que su razón está estructurada. "La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana.(...)La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud" (Verdad y Método. Sígueme, Salamanca 1988, p.433)

Toda comprensión será, de esta manera, necesariamente finita, remitida a lo que la determina. Pero toda experiencia hermenéutica "tiene que ver con la tradición. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia" (Verdad y Método. cit. p.434)

La comprensión es apertura; es estar abierto a lo otro, a que lo otro es. Por eso decíamos que el lenguaje es diálogo: es encuentro entre el sujeto y aquello a lo que el sujeto está abierto. Aunque no se diga nada a nadie, el mismo pensamiento, en el que acontecemos, es diálogo interior. La misma literatura es diálogo con quien la lee. De esta manera acontece una tradición y se realiza la pertenencia a ella. La tradición entendida como fuente de posibilidades para el presente, como transmisión de formas de pensar, sentir y actuar del pasado, es el horizonte en el que la persona se encuentra siempre. Así, la tradición acontece en los hablantes, en los textos... A través de estos acontecimientos de encuentro, la tradición acontece en el presente, entra a formar parte de mi mundo. Pero estos encuentros, mediados siempre lingüísticamente, no son abstractos: son una relación vinculante a un 'otro' concreto. Y a la base de todo

Una última e relevante cuestión respecto del método: "*cada dimensión (...) admite 'grados'(...). Hay personalidades más o menos acusadamente individuales, sociales y históricas*"(SH 215-216). De manera que será necesario no sólo atender a los momentos del S.R.II sino al grado de su presencia.

En efecto, no puede ser igual la consideración de la dimensión social-impersonal en una sociedad moderna postindustrial que en una sociedad rural o no tiene igual presencia vinculante un compañero de trabajo con el que se tenga una relación personal pero superficial que la relación con el cónyuge, ni serán igual el grado de voluntad, de afección o intelección de los diversos individuos ni la presencia de la tradición en todas las personas: las hay muy arraigadas en unas tradiciones y las hay profundamente desarraigadas.

c) Las cosas-sentido como momentos del SR II

Junto a las pulsiones y tendencias, a la propia realidad individual y la presencia de los otros, en la situación de cada persona, como elemento esencial para su realización están las cosas. No se trata de las cosas como nudas realidades sino en cuanto me permiten realizarme, en

encuentro hay ya un 'entendimiento básico', una base de común acuerdo que es el lenguaje cotidiano. Para Gádamer, y en esto la diferencia con Zubiri es grande, la comprensión está mediada por el lenguaje. A través del lenguaje, para Gádamer, no sólo se comunica algo sino que se manifiesta una relación con la totalidad de lo real comunicable. Las palabras que se pronuncian no son un mero reflejo o copia de un estado de cosas sino una referencia aconteciente a la totalidad del ser.

Comprender, por tanto, se realiza participando en una comunidad lingüística, tomando parte de - **pertenenciendo a** - una tradición." Es 'perteneciente' cuanto es alcanzado por la interpelación de la tradición. El que está inmerso en tradiciones (...) tiene que prestar oídos a lo que le llega desde ellas"(Verdad y Método. cit. p.554). Aún salvando la diferencia de posición en lo que respecta al lenguaje, las raíces heideggerianas de Zubiri y Gádamer hace que su posición ante la tradición tenga un inequívoco 'aire de familia' aunque, desde Zubiri, la consideración que hace Gádamer de la realidad se quede en lo que el filósofo vasco llamaría el Logos dejando a un lado la radicalidad de la aprehensión primordial en la que se da la realidad como fundamento último y fuente última de posibilidades. De este modo, podríamos decir que la tradición es fuente de posibilidades porque es transmisión y conservación de formas de realidad.

referencia a mi vida. Son posibilidades para la vida.

"Las propiedades arrancan de la realidad y se fundan en ella; las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido; las llamaremos por esto 'cosas-sentido'"(SE 105). Se contraponen así la cosa-real y la cosas-sentido⁹¹.

Una cosa-sentido es aquella cosa real que ofrece posibilidades para la vida⁹². No se trata de mera utilidad : más bien las cosas son útiles porque son cosas sentido⁹³. *"Frente al concepto moderno de naturaleza como ley, hay que reivindicar aquí el concepto de naturaleza como cosa. Pero frente al concepto griego de cosa natural, como cosa originada por un principio intrínseco, hay que propugnar el concepto de cosa que actúa formalmente por las propiedades que posee, sea cualquiera su origen"*(SE 106-107).

Es precisamente estar referidas a la propia vida lo que hace de las cosas posibilidades para la vida. Es el hombre el que constituye el sentido. *"El sentido es algo de la cosa real(...) algo en que la cosa queda respecto de la vida"*(SSV 231). ¿En qué consiste? ¿Es real o pura irrealidad? Pintor Ramos justifica en su excelente trabajo "El sentido en Zubiri" cómo el sentido es *"una*

91.Cfr. SSV 229-231; EDR 226-227. Sobre esta cuestión, véase también el excelente trabajo de Antonio Pintor Ramos: "El 'sentido' en Zubiri" en *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*. Coordinadores Ángel Álvarez Gómez y Rafael Martínez Castro. Universidad de Santiago de Compostela. 1996.pp 89-128

92.Justifica Pintor Ramos en 'El 'sentido' en Zubiri'.cit. p.96, cómo el sentido no se 'monta' sin más sobre las notas de la cosa real sino que esas notas deben ser actualizadas en una función determinada desde una respectividad campal: "Por ello el sentido exige de manera inexcusable una actualización intelectual no sólo del campo de realidad, sino dentro de él precisamente del respecto formal en función del cual las cosas son sentido"(idem.). Es decir, respecto de la persona.

93.Cfr. Pintor Ramos, Antonio: *Realidad y sentido*. cit. p.144-145

*expansión ulterior de la realidad originaria*⁹⁴. Es, por consiguiente, algo que 'de suyo da de sí' la realidad. Pero es un dar de sí constructamente con la vida humana. Por consiguiente, *"el sentido es, precisa y formalmente, el carácter constructo de las cosas como momento de la vida humana"*(SE 291)⁹⁵.

Además de ser una expansión ulterior de la realidad, también se entiende en aprehensión ulterior. Lo que se aprehende en intelección primordial es cosa-real⁹⁶. De las cosas-sentido lo que se tiene es logos, lo cual no supone una ampliación de la realidad pero sí un enriquecimiento de su contenido⁹⁷ (que es lo que precisamente buscamos con el método).

Habrá que tener en cuenta en el sistema de referencia qué cosas-sentido son las que posibilitan el propio decurso vital y en qué medida.

Lo que se aprehende primordial y primariamente es la cosa-real. El sentido sólo se aprehende en intelección ulterior: *"Yo no aprehendo mesas, pero tengo un logos de las mesas, y en general de toda cosas-sentido"*(IRE 277). Tiene pues primacía la cosa-real sobre todo sentido⁹⁸ porque el sentido aparece sólo en intelección campal (no se olvide que estamos en el S.R. II).

94.PINTOR RAMOS, Antonio: 'El 'sentido' en Zubiri. cit. p.90

95.Le parece a Pintor Ramos esta formulación ambigua pues "puede inducir a una postura reduccionista, una especie de antropologismo según el cual la vida humana, como realidad actual, sería la medida de todo posible sentido"(cit. p.97).

De todas formas, apelando, como lo hace el propio Pintor Ramos, a la doctrina de madurez de Zubiri, este escollo queda salvado al considerar que es en la intelección donde se encuentran los factores decisivos por los cuales las cosas se tornan sentidos. Son sentidos para una persona como esencia abierta, es decir, en cuanto que está 'in fieri' el proceso de su personalización.

96.Cfr. IRE 59-60

97.Cfr. IRE 277

98.Aclara Pintor-Ramos que esta distinción entre cosa-real y cosa-sentido se enfrenta críticamente tanto a la división aristotélica entre cosas naturales y artificiales como a la división heideggeriana entre entes 'a mano' y entre que están ahí. Nunca se le puede dar primacía, como hacer Heidegger, a los 'Zuhandenes'. Cfr. Pintor Ramos, Antonio: *Realidad y sentido*. cit. p.148-149

En intelección campal las cosas quedan ante la persona con capacidad de ser constituidas en sentido, quedan en condición (aunque no toda cosa campal es una cosa-sentido. El logos por sí mismo no explica el sentido⁹⁹). Y están en condición por su respectividad campal, porque están al alcance de la inteligencia en cuanto posidente y, por tanto, formalmente respecto de la vida humana.

d) Los momentos del SR II vehiculan el poder de lo real

Las tendencias e impulsos, la idiosincrasia individual y sus dotes, los demás en cuanto presencia fundante y la propia tradición, y las cosas-sentido vehiculan la fuerza de lo real, el poder para la construcción de mi personalidad¹⁰⁰.

No son los fines los que proporcionan la fuerza y la dirección para la autorrealización, no son imperativos aprióricos ni consensos racionales, sino el propio sistema de referencia.

El hombre está en la realidad pero entre las cosas. Con las cosas entre las que está cobra su realidad: *"La persona hace su Yo con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo como realidad"*(HD 137).

Este estar 'con' no es accidental sino constituyente: el hombre es ser-con. La realidad, por tanto, es aquello en lo que el hombre últimamente está, aquello que posibilita su plenificación e incluso lo que le impele a realizarse.

Por lo tanto, *"la realidad no es una especie de 'objeto' a la que se refiere mi persona sino que es el fundamento mismo de mi ser absoluto; la realidad es un poder, el poder de lo real"*(SH

99.De hecho "no todas las cosas tienen la misma capacidad para tener un sentido determinado"(EDR 228), dice Zubiri.

100.Interasantismas las referencias de JESUS CONILL a la relación entre sentido y poder en su trabajo 'Zubiri en el crepúsculo de la metafísica' en *Del sentido a la realidad*. cit. pp. 39-40.

139).

De esta manera podemos afirmar que los momentos del sistema de referencia (SR II) son los que vehiculan la fundamentalidad de lo real, es decir, su carácter último, posibilitante e impelente. Éstos elementos son los que activan la búsqueda del fundamento moral y su concreción, los que sugieren la dirección de esta búsqueda y se constituyen como punto de partida para la misma. A través de ellos se efectúa la dominancia de la fundamentalidad de lo real por la cual la realidad '*me hace ser yo*' (HD 140).

Inspirados en lo que propone Zubiri en *El hombre y Dios*¹⁰¹ sobre la *deidad*, podríamos también considerar que los momentos del sistema de referencia (S.R.II) antementados son la 'sede' del poder de lo real y el 'vehículo' de este poder. De esta manera, es indispensable la atención a la **realidad concreta** para poder metódicamente acceder a los bienes concretos que realizan la propia vida y su justificación. Todo ello está ya sugerido y exigido desde el sistema de referencia en sus momentos trascendental (S.R. I) y talitativo (S.R. II)¹⁰².

101.Cfr. HD pp 155-156

102. Bien se podrían, por tanto, aplicar aquí -de modo libre pero no arbitrario- las exigencias del método cartesiano (DESCARTES, René: *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Edición de García Morente, Espasa Calpe, Madrid 1986²², p.49)

En primer lugar "no admitir como verdadera cosa alguna como no supiese con evidencia que lo es", lo que en nuestro contexto, y haciendo de ello una lectura libre y de corte fenomenológico, significa que el método moral debe siempre partir de lo dado y nunca de elaboraciones teóricas o aprióricas. Se trata, en definitiva, de voluntad de verdad: atenido a la realidad y teniendo que determinar qué forma de realidad ha de adoptar la persona, la persona se determina volentemente. Y lo que, en última instancia, quiere la voluntad no es la realidad-objeto, no son bienes concretos, sino la realidad-fundamento (Cfr. HD 105). Esta voluntad es, por tanto, voluntad de realidad. Pero en cuanto que la realidad está actualizada en la intelección, esta voluntad es voluntad de verdad.

Pero la voluntad de verdad ha de optar por una forma u otra de estar en la realidad. Es, por tanto, búsqueda, de cómo se articulan las cosas reales en la realidad. Esto es a lo que Zubiri llama **experiencia teologal**: la experiencia de búsqueda de fundamento a partir del atenuamiento a lo dado, a la verdad real.

En segundo lugar "dividir cada una de las dificultades que examinare, en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución" lo que implicaría el tener en cuenta todos los factores del sistema de referencia (S.R: II) confluyentes en determinada acción o decurso vital. No hacerlo así supondría

5) La intelección como logos.

La formalidad de realidad es abierta. Por eso, además de ser 'de suyo', toda cosa es 'de suyo' respectivamente a otras: toda cosa real abre desde sí un campo de realidad. La intelección de una cosa respecto de las demás cosas del campo, comparativamente con las demás cosas. En esto consiste la **intelección como logos**¹⁰³.

Este logos es una modalización de la impresión de realidad y se apoya en ella. Tiene lugar en dos momentos:

a) Ha de darse una **retracción**, una distanciación de la cosa entre las demás. En este

necesariamente un reduccionismo ético.

En tercer lugar, "conducir ordenadamente mis pensamientos empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos" lo cual, aplicado en nuestra particular interpretación, supondría el que una vez consignadas todos los elementos o momentos que confluyen en el sistema de referencia, su consideración aislada nos abre a su consideración conjunta como sistemas de posibilidades o esbozos. Necesariamente, los momentos del S.R. II se articulan formando esbozos. Dice Zubiri "cada nueva cosa que le llega [al hombre] no sólo sucede a la anterior o se junta con ella, sino que es una nueva cosa en la realidad"(HD 135-136). La respectividad de lo real es efectiva, y por eso cada elemento campal remite a los demás. Toda posibilidad es articulable con las demás. Lo que sucede es que es la persona individualmente, y la propia colectividad, los que deberán crear racionalmente estos esbozos.

Finalmente, la regla metódica de "hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada" supondría en este contexto algo ya reiterado: la necesidad, en aras del realismo moral, de no dejar ningún factor campal sin considerar. Se trataría de hacer en moral algo semejante a lo que en medicina se lleva a cabo en con la 'Historia clínica'. De hecho esto es lo que propone para el método de la bioética Diego Gracia en **Procedimientos de decisión en ética clínica** (Eudema, Madrid 1991.pp. 142-149). Se trataría, por tanto de consignar todos los datos pertinentes, caracteriológicos, personales, biográficos, sociales, culturales, económicos, físicos, así como la propia idea de sí que tiene la persona, su sistema axiológico, etc, que confluyese en determinada acción u orientación vital. Volveremos sobre ello más adelante. Pero creemos también nosotros que puede ser muy fructífero mirar para la Historia clínica como modelo de consignación del sistema de referencia .

103.Excelente trabajo para la comprensión del Logos es el de PINTOR RAMOS, Antonio: 'La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri' en **Cuadernos Salmantinos de Filosofía** 13(1986) 277-314

distanciamiento se actualiza la realidad como medio intelectual, es decir, como campo¹⁰⁴. De esta manera, *"la cosa como mero término libre ya no 'es' lo que la cosa es en realidad, sino tan sólo lo que 'sería' en realidad. El 'sería' es el modo propio y formal como la cosa esta mantenida en retracción"* (IL 86). Las otras cosas del campo se tornan principios de inteligibilidad desde las que se afirmará lo que la cosa es.

Si en la aprehensión primordial el momento individual (éste) y el momento campal (esto) de la cosa se dan compactamente, en la simple aprehensión se rompe la compacidad:

*"El 'éste' puede quedar abierto a una determinación como 'esto' y el 'esto' puede quedar como mero principio de inteligibilidad, de determinación de algún éste. A semejante dinamismo Zubiri lo llama movimiento desrealizador"*¹⁰⁵.

Esta desrealización supone libre movimiento de la inteligencia¹⁰⁶, pudiendo ésta determinar contenidos posibles (por tanto, irreales -no arreales-) de la cosa entre las otras del campo. Esto da lugar a distintos modos de simple aprehensión o contenidos posibles: el percepto, el ficto y el concepto que son determinaciones posibles del 'sería'¹⁰⁷.

104.Cfr. IL 73-78

105.FERRAZ FAYOS, Antonio: **ZUBIRI : EL REALISMO RADICAL**. cit. página 64.

106.En todo caso, recordemos que libertad no es en Zubiri espontaneidad o arbitrariedad(Cfr. SH 221). Lo que abre la irrealidad es la necesidad de una realización concreta pero no qué concrección de ha de llevar a cabo. Entre los varios modos de concrección o caminos posibles la persona libre opta por uno: esto será en lo que consista la afirmación, que en el ámbito ético consiste en preferencia.

107.El **percepto** es el 'esto' en cuanto mero término de la percepción (Cfr. IL 97). Es un contenido que se mantiene no como real sino como percibido. Es la liberación del contenido.

El ficto es la liberación de la sistematización de notas, de su cómo (Cfr. IL 99)

El concepto es la reconfiguración del 'esto' y el 'cómo' de la cosa, la liberación del 'qué' de la cosa(Cfr. IL 101).

b) Una vez que hemos entendido lo que una cosa es respecto de otras que han sido entendidas previamente, **afirmamos** lo que esa cosa es 'en realidad'. El logos es afirmación.

Este segundo momento es el de vuelta a la cosa aprehendida primordialmente, de tal modo que el 'sería' pasa de nuevo a ser 'es'. Ésta es la afirmación que se da en el juicio. Lo que pretendo a continuación es precisar esta descripción en el caso del logos moral.

son percibidas como cosas-sentido, es decir, como posibilidades para la propia realización.

6) El logos moral: la estimación.

La intelección sentiente, para el hombre, se abre a la intelección posidente. La apertura del hombre a la realidad y la consecuente inconclusión de sus tendencias le abren a tener que hacerse. Por ello la intelección posidente no es primaria. Y aunque *"el acto de estimación es irreductible al acto de mera intelección (...)envuelve intrínsecamente un acto de intelección"*(SSV 216)¹⁰⁸.

El acto de estimación siempre supone una realidad actualizada (nada más lejos de Zubiri que pretender que la estimación sea mera espontaneidad creativa, mero subjetivismo. Sólo se estima lo real). Enfrentado a la realidad, tiene que habérselas con ella. Y para eso necesita ponerse a distancia de esa realidad para valorar lo que le ofrece en orden a su autoposición. En la estimación no se da una auténtica actualidad de lo real sino un momento previo que es irrealización¹⁰⁹. La actualidad de lo real campal sólo llegará con la preferencia pero no hay preferencia si antes no hay estimación¹¹⁰.

108.Más adelante precisa más esta idea: "el acto de estimación envuelve como momento intrínseco suyo el acto de simple intelección"(SSV 221)

109.La irrealidad es en el campo lo que la posibilidad en el mundo. En **Inteligencia y Razón** (pp 140-142) señala cómo, desde el punto de vista intelectual, se pueden diferenciar dos niveles de irrealidad. Campalmente tomar distancia, es decir, el movimiento de retracción de lo que algo es entre otras cosas, es el 'sería'. En esto consiste lo irreal propiamente dicho. Pero esto irreal realizado como fundamento, como 'podría ser' se constituye en posibilidad real. "El 'sería' es la realidad en retracción. El 'podría ser' es realidad en fundamentación"(IRA 141). Lo real como posibilitante son, para Zubiri, las posibilidades.

Aplicado esto en el ámbito de la voluntad, repite Zubiri que la posibilidad es el término de la voluntad.

110.Aunque, como señala Pintor Ramos, "ello no es óbice para que el momento afirmativo y la atribución diferenciada de realidad a una cosa dentro del campo vengán determinados en sus contenidos concretos y en su modo diferenciado de realidad por la simple aprehensión que la hace posible" (*Realidad y sentido*. cit. p.165)

¿Cómo queda entonces la realidad en este primer momento de distanciamiento?: la realidad queda en **condición** respecto de la persona, es decir, en situación de estimanda¹¹¹, de poder cobrar un sentido¹¹².

"La realidad, en tanto que término de un acto de estimación, queda en condición de estimanda"(SSV 218). Es la cosa la que queda en condición, queda como estimanda (aunque la estimación efectiva se mostrase finalmente como injustificada)¹¹³.

Precisamente, la condición de estimanda de la cosa es lo que la constituye formalmente en **bien** (no bien concreto sino la 'línea del bien' sobre la que se realiza la estimación) y el bien marca la línea de lo preferible.

En el orden de la **inteligencia posidente** la simple aprehensión tiene un carácter muy peculiar: es **estimación**. Y la afirmación que se da en el juicio toma la forma de valoración.

Voy a referirme ahora a la **estimación**.

111.Cfr. SSV 218,221

112.Aclara Zubiri que "entre los varios actos de 'actualización en sentido' que el hombre puede ejecutar, y correlativamente, entre los varios tipos de condición en que la realidad puede quedar, hay uno, el acto de estimación, y un tipo de condición, la condición de estimanda"(SSV 233)

113.Resultan de gran interés las aportaciones de Antonio Pintor-Ramos sobre la imaginación como paradigma que explica lo que son las simples aprehensiones. Aparecen en su trabajo "El 'sentido' en Zubiri" (cit. pp.100-108) así como en su obra **Realidad y sentido** cit. pp 155-165.

Según justifica Pintor Ramos, Zubiri supera la inveterada concepción de que la imaginación es una facultad intermedia entre sensibilidad y entendimiento, superando así la oposición entre realidad y ficción: "El problema realidad-ficción, con el que tantos estudiosos se han debatido, es un falso problema"("El 'sentido' en Zubiri". cit. p. 103). Lo que se actualiza en la imaginación no es arreal sino un modo de actualizarse lo real. Mutatis mutandi, podríamos decir que el valor de un bien, en cuanto estimando, es irreal pero como modo de actualizarse la realidad. Se trata, en cualquier caso, de una reducción para permitir su libre despliegue en la preferencia.

Y del mismo modo que el ficto, en cuanto tal, tiene fuerza para ser preferible porque se inserta en la línea de la verdad real, podríamos aventurar que el bien y mal como estimaciones, primera concreción moral, cobran su fuerza de preferibilidad en la bondad real en la que arraigan.

a) La estimación como concreción por tanteo de bienes y males

El logos moral profundiza en la realidad en la línea de su contenido, es decir, de lograr un enriquecimiento de la la realidad mediante una nueva forma específica de realidad¹¹⁴. Para ello es necesario tomar distancia de la realidad. En esta toma de distancia es en lo que consiste la estimación.

Esta estimación es una actualización en distancia de la realidad primordial como ámbito en el que se puede lograr la concreción moral. Surge así la estimación de bienes y males como preferibles o rechazables lo que supone una auténtica diferenciación dentro del bien real.

Por otra parte, esta estimación viene obligada por el hecho de que el hombre se encuentra con las cosas en **situaciones** que le sacan del estado en que está, teniendo que hacer frente a sí mismo: ya vimos cómo las tendencias, en su inconclusión, impelen al hombre a determinarse. Pero como esto no nos viene dado, como los impulsos y las tendencias no le dicen cómo debe solucionar la situación, la determinación de los bienes concretos es problemática. Por eso, esta estimación de si algo conviene o no en la línea del bien se hace a modo de **tanteo**.

No se trata de determinar algo concreto como absolutamente bueno sino de **sugerirlo**¹¹⁵ como bueno:

"Atenido a la realidad con una estimación primera, probablemente la del placer y el dolor, en esa realidad el hombre se encuentra ante valores distintos, entre los que de nuevo ha de moverse por tanteo"(SH 641).

Este tanteo es imprescindible, pues el sistema de referencia, en cuanto punto de partida de

114.Cfr. PINTOR RAMOS, Antonio: **Realidad y sentido**. cit. p.167

115.Cfr. IRA 147

la razón moral, debe ser principio canónico de intelección y, como tal, permitir la concrección¹¹⁶.

Pero para optar, previamente, tiene que establecer el ámbito de lo determinable. Para ello, *"el hombre pone en juego 'la idea de sí mismo', elemento presente tanto en el atenuamiento a la realidad como en la estimación de valores"*(SH 643). Así mismo, las cosas me instan a situarme en la situación que me crean, por lo que me sitúan entre lo que era y lo que quiero ser: *"La idea de mí mismo queda en suspenso"*(SH 643).

En la estimación, la cosa, tomada en la línea de la bondad real¹¹⁷, es decir, en cuanto realidad apropiable, se compara con otras cosas del campo en cuanto apropiables por ver como 'sería', es decir,

*"al estimar yo me interrogo si la cosa no sería bella o fea, grata o ingrata, buena o mala, mejor o peor"*¹¹⁸.

Por consiguiente, se estima la cosa en su valía (lo que no significa que lo que se estima sea valor). De este modo es en la estimación en donde se produce la concrección del bien real en bienes y males, es decir, donde se produce una primera especificación de lo que podrían ser los contenidos de la moral.

116.Dice Zubiri que "el modo racional de intelección tiene, por el contrario, una precisa estructura modal: su concrección. (...) No le es esencial a la razón tener esta o la otra figura concreta; pero sí le es estructuralmente esencial tener concrección"(IRA 148)

Pues bien, esta concrección tiene una de sus raíces en la sugerencia del campo como dirección de búsqueda. Esta sugerencia es lo que viene dada, en primera instancia, por la estimación.

117.El término formal de estimación es el bien real: "Realidad en condición es, en efecto, simplemente bien"(SSV 222).

118.GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de Bioética**. cit. página 385

Faltará un paso posterior: su afirmación como tales bienes o males, bienes y males que

"se nos presentan como término de un acto de preferencia(...). Pero toda preferencia supone- y precisamente por esto es preferencia- que el bien en cada caso nos es ya presente. Preferir es siempre preferir un bien a otro. Este acto anterior a toda preferencia es lo que llamaremos formalmente un acto de estimación"(SSV 201-202).

¿Qué significa ésto? Que toda afirmación, previa a una apropiación, de si algo es apropiable o no, está precedida por un acto de simple aprehensión en el que la cosa es tomada como posible bien o posible mal: *"se estima la cosa en su carácter de bien y sólo después preferimos un bien a otro. La estimación es el fundamento de posibilidad de toda preferencia"(SSV 202).*

b) Qué no es la estimación

Es el momento de aclarar **qué no** es la estimación:

- 1.-No se refiere a cuánto se estima algo sino al hecho de que se estima.
- 2.-No es un acto subjetivo sino objetivo: las cosas se presentan como término de estimación en la línea del bien.(Cfr. SSV 202)
- 3.-No se estiman los valores sino la realidad.

c) ¿Qué es lo que se estima?

Si lo que se estima no son los valores como tales, ¿qué es lo que se estima?. El bien.

Y sobre la 'línea del bien'¹¹⁹, es desde donde se puede articular la diferencia entre bienes y males. *"Bien y mal, tomados como contrapuestos dentro de la línea del bien, no constituyen una contraposición de valores, sino una contraposición de condiciones de la realidad"* (SSV 223). Será del bien y del mal talitativos de lo que me voy a ocupar en el siguiente apartado.

119."La línea del bien se nos muestra, pues, como una línea dentro de la cual las cosas son 'preferibles'"(SSV 201)

7) Bien y mal en el logos moral. Las posibilidades.

En **Estructura dinámica de la realidad**¹²⁰ expone Zubiri cuál es la estructura del dinamismo de la suidad. Y parte del hecho inconcuso de que el hombre ejecuta los actos de su vida con las cosas, con los demás hombres y consigo mismo. Este 'con' es un momento intrínseco del decurso vital. Las cosas, los demás y él mismo, en el acto de estimación, queda en una determinada **condición**: en condición de estimanda, o condición de valiosa. Y esto es así porque todo lo que está en condición es aquello con que el hombre hace su vida¹²¹.

a) Realidad en condición

La condición *"es la capacidad de la realidad para quedar constituida en sentido"*(SSV 231)¹²². Ante el hombre, las cosas, las demás personas o él mismo pueden quedar así en buena o mala condición. De modo que *"bien y mal son realidad, pero realidad en condición"*(SSV 224).

La condición pertenece a las cosas. Pero *"todo bien y todo mal es bien o mal para alguien"*(SSV 225).

Éstos no son todavía bienes y males efectivos sino meramente estimados y lo son en función de su *"capacidad para satisfacer o entorpecer las exigencias que emanan de la apertura de*

120.Cfr. EDR 217-275

121.Hace Adela Cortina, en 'El formalismo en la ética y la ética formal de bienes' (en *Ética día tras día*. cit. p.115) unas interesantísimas acotaciones al pensamiento zubiriano en este aspecto: para Adela Cortina resulta innegable que la realidad es imprescindible al hombre para su realización. Pero esto no implica, según Cortina, que la realidad sea buena. La realidad, en respectividad a la persona es, en efecto, fuente de posibilidades apropiables. Pero, por lo mismo, es fuente de posibilidades rechazables. En el nivel agathológico y respecto del hombre concreto, lo primario no es el bien, según Adela Cortina, sino la dualidad bien\mal.

122.Cfr. EDR 228

esa realidad [la persona]"¹²³. Para que sean efectivos, hay que realizarlos, lo que se llevará a cabo en dos momentos: la preferencia y apropiación.

Estimadas, las cosas son para el hombre **instancias** pues le instan a actuar y **recursos** para ejecutar sus actos tiene que valerse de esas cosas¹²⁴. Son, por tanto, **condiciones de lo real**. ¿Condición respecto de qué?: de favorecer o perjudicar la realidad humana en el decurso de su autoposición.

Bien y mal son la manera de quedar las cosas, en la estimación, para alguien, lo cual, como nos alerta Zubiri, "*no se trata de relatividad sino de respectividad*"(SSV 225).

Para explicar bien esto, en **Sobre el sentimiento y la volición** vuelve sobre el concepto de respectividad puesto que la realidad en condición descansa en la respectividad de lo real. "*Toda condición es un tipo de respectividad*"(SSV 228). Ya vimos como lo que lo que nos presenta la inteligencia pueden ser cosas meramente actualizadas o actualizadas en cuanto sentido.

El bien y el mal son cosas-sentido¹²⁵. Pero las cosas-sentido no son sin más cosas campalmente inteligidas sino cosas que no son indiferentes respecto de la consecución de la plenitud personal¹²⁶. Si no hubiese hombre no habría sentido. Ser cosa-sentido significa, pues, que

123.PINTOR RAMOS, Antonio: **Realidad y sentido**. cit. p.113

124.Cfr. SH 642

125.Cfr. SSV 227ss

126. Y precisamente por ser resultado de una estimación, de un quedar la realidad en condición, Zubiri en **Sobre el sentimiento y la volición** (p.237 ss) tiene un gran interés en aclarar que el mal no puede ser simple realidad, nuda realidad, tal y como pretendió, por ejemplo, el maniqueísmo, el mazdeísmo o el zurvanismo. Estas religiones, al igual que la filosofía plotiniana, entendían el mal como sustantividad, como algo sustancialmente malo. Como ya hemos visto, para Zubiri, "la nuda realidad es algo ajeno al bien y al mal"(SSV 246).

Tampoco puede aceptar Zubiri que el mal consista en la limitación de unas cosas respecto de otras, tal como defendió Leibniz. Pero para Zubiri la limitación no es un mal (aunque sí la posibilidad para el mal): "una cosa es la limitación de la realidad; otra cosa es que en su estructura limitada- diríamos nosotros, respectiva- sea de buena o de mala condición".(SSV 250).

ofrece posibilidades que el hombre puede incorporar, de las que se puede apropiar. El sentido es reactualización campal respectivamente a la realización personal¹²⁷. Y, recordémoslo ahora, toda apropiación es posible por una posibilidad radicalmente apropiada: la felicidad.

b) Bien y mal como determinaciones en orden a la felicidad

"Las demás posibilidades reciben su signo por referencia a esa posibilidad radical que es la felicidad. Ahora bien, este signo puede ser diverso, y ahí está la diferencia entre el bien y el mal"(SH 395).

Lo que se estima, por consiguiente, es cómo queda una determinada realidad en orden a la felicidad. De ahí la **dualidad**. Y no sólo dualidad sino habría también que hablar de **gradualidad**, pues no toda posibilidad es igualmente potente para hacer feliz¹²⁸. Y esto es así porque la posibilidad, en la medida en que sea apropiada, es un poder¹²⁹: *"poder real y efectivo de ser mi*

Mal y bien son actualizaciones campales, actualizaciones que, como señala Pintor Ramos ('El 'sentido' en Zubiri. cit. p.112) exigen una doble actualización: "Remite, por una parte, a la línea de la trascendentalidad campal como toda cosa campal; por otra parte, incide en la línea específica de una esencia constitutivamente abierta, de tal manera que su realidad 'cobrada' refiere su consistencia propia al hecho de ser realización de esa esencia abierta; la unidad de esa doble reactualización (no sucesión o simple adición) es el núcleo de la realización como actualidad propia de la cosa-sentido"

127.En contra de lo que pudiera parecer en una primera consideración del problema, el sentido no es sólo individual sino también social e histórico. Las cosas reales ofrecen posibilidades según no sólo el individuo sino la sociedad y la altura histórica en la que se encuentre. Cfr. PINTOR RAMOS, Antonio: "El 'sentido' en Zubiri". cit. p. 124

128.Cfr. SH 408

129.Una posibilidad sólo es realmente posibilitante y poderosa en la medida no sólo que se estima como tal sino en la medida en que se opta por ella y se apropia. Entonces cobra dominio sobre la voluntad: "El dominio que algo tiene sobre la voluntad humana (...) es el dar carácter posibilitante a una posibilidad que de suyo podría no tenerlo. Y la actualidad de lo posibilitante en tanto que posibilitante es justamente lo que llamamos poder"(SSV 306)

Sobre la posibilidad como poder en este contexto remitimos a SSV 48,113,272,306,315-316, SH 372-373, 397-398, y HD 86-88

propia figura, es decir, de apoderarse de mí"(SSV 397).

Es la felicidad, como posibilidad absoluta, la que es poder absoluto. Hay bien y mal moral porque el hombre es realidad moral¹³⁰, es decir, el poder del bien y del mal talitativos existe porque pende del poder de la felicidad:

"Porque el hombre en el mero acto de estar proyectando sobre sí mismo, se está apropiando a radice la figura de su problemática felicidad, solamente por eso, es la única realidad sobre la tierra que tiene ante sí misma la inexorable posibilidad de ser constitutivamente infeliz; esto es, que tiene posibilidades positivas y negativas"(SH 399).

¿Cuáles serán las **posibilidades positivas**?: aquellas que hagan crecer a la persona. La persona es acrecente (que es la manera personal del dar-de-sí). La cosa buena será, entonces, aquella cosa-sentido que está en conformidad respecto del bien de la sustantividad humana¹³¹.

¿Cuáles serán las **posibilidades negativas**?. Las que está disconforme con el proyecto radical de la persona: *"las cosas son de buena o de mala condición por conformidad o disconformidad de su condición con lo que es el 'bonum' de la sustantividad humana"*(SSV 253).

Y esto hace que lo bueno sea lo que **promueve** el 'bonum' en que consiste la sustantividad humana y lo malo lo que **no promueve** el 'bonum' de la sustantividad humana.

c) Qué es una posibilidad.

130.Cfr. SH 364. El hombre queda ante sí mismo en condición. La plenitud es la condición buena del hombre.

131.Cfr. SSV 253

Dado que bien y mal son posibilidades, quiero aclarar en que consiste una posibilidad¹³². De momento hay que repetir que no se trata de las cosas-reales y sus propiedades, porque *"unas mismas propiedades dan o no paso a muy distintas posibilidades"*(SH 380-381). Se trata, más bien de las cosas-sentido. Porque lo que nos ofrecen las cosas-sentido son posibilidades que nos promocionan o empobrecen (lo cual sólo es posible porque el hombre está sobre sí¹³³). El hombre necesita apoyarse en lo real para realizarse porque es menesteroso. Y lo real le sostiene, impele y posibilita¹³⁴.

¿Qué son esas posibilidades?. La cuestión es cuidadosamente estudiada en **Estructura dinámica de la realidad**¹³⁵.

Comienza primero analizando lo que Aristóteles dijo sobre lo que era posibilidad: posibilidad como potencia. Pero concluye que este concepto es insuficiente para aprehender lo que significa una posibilidad para la vida. Y es que posibilidades no las tiene más que el hombre: *"Las posibilidades son posibilidades para unas acciones propias y enteras de las sustantividad en cuanto tal"*(EDR 232) y se trata de la propia sustantividad, los demás y las cosas insertas en la situación *"como recurso para sus acciones"*(EDR 233). Se trata, como ya se ve, del elenco de momentos campales ya descritos: la propia sustantividad, con sus tendencias, pulsiones y

132. Que la posibilidad es un concepto-clave de la moral zubiriana queda patente en el trabajo de MARQUINEZ ARGOTE, Germán: "Centralidad de la categoría de 'posibilidad' en la fundamentación zubiriana de la moral": **Ciencia Tomista** 118 (1991) 139-151. Reeditado en **Ideas y valores**. UN (Bogotá) 83-84 (1990), pp-35-46. ; **Revista de Filosofía** (Maracaibo, Venezuela), 15(1991) pp.50-51.

133. Al estar en situación, enfrentado a la realidad y teniéndose que hacer cargo de ella, el hombre *"lanza su mirada a las cosas y éstas le ofrecen o no sus diferentes posibilidades"*(SH 387)

134. La fundamentalidad de lo real, recordemos lo dicho en los capítulos I y II, es el apoyo último, lo posibilitante y lo impelente del hombre en su vida.

135. EDR 229ss

motivos¹³⁶, la sustantividad de los demás en sus dimensiones social-impersonal, social-personal e histórica y las cosas campalmente inteligidas pero tomados en cuanto recursos para la propia vida. Éste es el fruto de la estimación: el patentizar este ámbito de posibilidades.

Pero para que esas realidades puedan ser estimadas, según dijimos, cumple un tomar distancia, una irrealización. Por eso, *"las posibilidades, en lo que tienen de posibilidades, son irreales"*(SH 381). Y lo posible es irreal porque su realidad es meramente estimada, es decir, se entiende como apropiable.

Es el momento en que se plantea si esa cosa-sentido puede o no ofrecer posibilidades en orden a la plenitud¹³⁷.

Por sí mismas las cosas no son más que cosas reales. Sólo en intelección campal, dual, cabe preguntarse por la apropiabilidad de ciertas características en orden a la propia realización. Y esto supone una previa irrealización.

"La realidad misma de esas propiedades en tanto que apropiables -por las posibilidades que ofrecen- es lo que hace que esa realidad cobre un carácter de actualización irreductible al de su mera realidad"(SH 382).

La posibilidad es, por tanto, la cosa-sentido en cuanto que realmente posibilita la realización de la persona¹³⁸, en cuanto que es recurso de realización¹³⁹, en cuanto que es apropiable. Pero,

136.La propia naturaleza, dice Zubiri,no es un mero sistema de datos sino *"es un sistema de dotes con que cuenta"*(EDR 233)

137.Pone Zubiri el ejemplo de una escalera: *"La realidad de las propiedades físicas que constituye, por ejemplo, la escalera, es fuente de unas posibilidades que, en virtud de las propiedades reales de la escalera y del hombre, hacen que realmente tenga la posibilidad de poder bajar por ella"*(SH 381)

138."*Las distintas acciones que se podrían ejecutar con las cosas-sentido que nos rodean en cada situación es, por lo pronto, lo que llamamos posibilidad*"(EDR 229).

139.Cfr. EDR 226

como ya dijimos, la apropiabilidad dice ya actualización mundanal de lo irrealizado.

d) Beneficio y maleficio

El bien es la condición de las cosas en cuanto que promueve la autoposesión del hombre en plenitud y males las que no lo promueven sino que privan al hombre de un crecimiento. Pero la persona *"no puede ser promovida a sus funciones sustantivas en su plenitud e integridad, más que por la interacción con las demás cosas, o con las suyas¹⁴⁰ propias, pero en tanto que otras"*(SSV 258).

Este hacer ('factio') con las demás cosas, dada la limitación y respectividad¹⁴¹ de las mismas, pueden promover armonía o disarmonía en orden psicobiológico. En esta armonía o disarmonía consiste precisamente el beneficio y el maleficio¹⁴².

Respecto del sistema de referencia (S.R.II) las cosas pueden ser para la persona benéficas o maléficas¹⁴³.

Esta armonía o disarmonía pueden ser producidas por una *"interacción endógena"* de las

140.Se incluyen aquí, claro está, tendencias, cualidades, temperamento e incluso la propia 'trayectoria vital' o decurso.

141.Cfr. SSV 299

142.Cfr. SSV 258. Una cuestión que resulta interesante destacar es que el análisis zubiriano en *Sobre el sentimiento y la volición* se centra no en el bien y el mal sino sólo en la línea del mal (aunque, necesariamente, ha de hacer referencia al bien). Por sistema, aplicaremos todo lo explícitamente expuesto por Zubiri no sólo al esclarecimiento del mal sino también del bien. En esto, sin salirnos un ápice de su pensamiento, haremos una explicitación de lo que en Zubiri está sólo incoado.

143.Tras hablar de maleficio y beneficio también tratará Zubiri sobre la maldad y bondad (que serán tratadas cuando hablemos del esbozo), la malicia y la bonicia, la malignidad y la benignidad (ambos pares serán tratados cuando hablemos de la experiencia moral). Y es que a los diversos niveles de volición corresponde diversos momentos del decurso vital y en cada uno de ellos (a los que se hace referencia en los diversos momentos del método) corresponde un tipo concreto de bien y mal.

propias cualidades y dotes psíquicas o por una *"interacción exógena"* si es con cosas exteriores. Y el resultado puede ser *"la disconformidad y la alteración, y la desintegración de mi sustantividad en el peor de los casos"*(SSV 258). En este caso, las cosas, exteriores o interiores, que promueven este estado, son **maléficas**. Pero si, por interacción endógena o exógena, el resultado es que esas realidades promueven mi plenitud, son **benéficas**.

Todo lo mentado como momentos del SR II pueden tener esta doble consideración: pulsiones, cosas, personas o las propias dotes y cualidades personales. No es que estos momentos se vuelvan buenos o malos, no es que **sean** buenos o malos: *"las demás cosas, e incluso mi propia estructura psicobiológica, no son ni buenas ni malas: son lo que son"*(SSV 259). El maleficio o el beneficio son meras condiciones.

En este sentido, el maleficio y el beneficio son algo semejante a lo que en la historia del pensamiento ético se ha llamado el **mal físico**. No se trata de dolor ni sufrimiento. El dolor y el sufrimiento pueden ser ocasión para la propia plenificación puesto que, moralmente, ofrecen posibilidades que no se ofrecen en el estado de salud. Y es que el maleficio es *"la presencia privativa de lo que tendríamos que ser por nuestra integridad psicobiológica y, sin embargo, no somos"*(SSV 260-261) mientras que el beneficio sería la efectiva integridad psicobiológica.

Resulta entonces inevitable preguntarse con Zubiri: *"¿significa esto que el maleficio sea mal 'simpliciter'?"*(SSV 261). La respuesta es de radical negación. De suyo ni el beneficio es un bien ni el maleficio un mal.

"Ningún maleficio atenta a la sustantividad plenaria como bonum del hombre"(SSV 300). En esto sí hay relatividad moral ya que pende *"de la idea que se tenga de la sustantividad humana"*(SSV 261).

Nada hay radicalmente maléfico, pues en su relación con las demás cosas todo encierra beneficios. Y viceversa. Pone Zubiri el ejemplo del dolor que un dentista hace al curar una muela: respecto del bienestar momentáneo es un maleficio, pero respecto del bienestar a medio plazo, un beneficio¹⁴⁴. El maleficio puede suscitar posibilidades de realización que no se tendrían en el caso de beneficio. Depende, por tanto, de la propia posición de la persona ante su situación. En este sentido, conviene recordar que la forma de la felicidad del hombre depende de él: *"el hombre (...) tiene inexorablemente la doble posibilidad de ser feliz o infeliz en cada una de sus situaciones"*(SH 402)¹⁴⁵

Una conclusión parece imponerse: beneficio y maleficio aún no están en el orden moral sino protomoral, no penden en si de la voluntad sino que la voluntad reobra sobre ellos. Son un momento campal más y, como tal, objeto de estimación, razón por la cual un maleficio puede ser un bien o un beneficio un mal.

Lo maléfico y lo benéfico ofrecen posibilidades que ejercen sobre la persona una determinada atracción. Tantas posibilidades estimandas como bienes abre el beneficio como el

144.La misma enfermedad no es en si ni un bien ni un mal. Es, en cualquier caso una **deformidad**. Pero una deformidad sólo en el plano físico. Es maleficio, pero de esta situación pueden surgir importantísimas posibilidades para la plenitud: *"el mal físico puede suponer una dolencia; el mal entonces estará en las posibilidades que a mí me ofrezca esa dolencia. Pero esa dolencia no es forzosamente una amputación de la felicidad del hombre. Cuántas cosas excelentes hay que el hombre encuentra como posibilidades en una enfermedad que no las encontraría si fuera plenamente sano"*(SH 397). Y respecto de la muerte, no es según Zubiri ni siquiera maleficio porque supone simplemente la supresión de la sustantividad (lo cual impide cualquier interacción)(Cfr. SSV 261)

145.En este mismo sentido, **FERRATER MORA** señala que el hombre es *"el ser que se hace y deshace: es el ser que tiene la posibilidad de ser sí mismo y dejar de serlo; que puede apropiarse a sí mismo y enajenarse de sí mismo"*(*El ser y la muerte*. Planeta, Barcelona 1972, p. 122)

maleficio¹⁴⁶. Maleficio y beneficio son ocasiones para la vida moral. Esto parece claro en el caso del beneficio pero no se suele aceptar tan fácilmente respecto del maleficio. Por ello Zubiri se ocupa en señalar que *"toda la razón de ser del maleficio es precisamente patentizar a los ojos del hombre que la plenitud de su sustantividad no es meramente física y psicobiológica: es una realidad de orden moral"* (SSV 305)¹⁴⁷.

146. Es más, afirma Zubiri que *"lo que el maleficio puede tener de mal es perturbar la armonía y la plenitud de mi sustantividad psicobiológica, pero precisamente abriendo la posibilidad de que el hombre la viva de una manera distinta; es decir, en el nivel de su realidad moral(...). El hombre no accede a muchas dimensiones de su realidad moral más que a través del maleficio"* (SSV 300)

147. Esto resulta especialmente relevante si se confronta con la general opinión de que la salud es lo más importante, lo más valioso. Para Zubiri es precisamente la falta de salud la que revela de modo patente que la plenitud humana no se cifra en esta armonía física sino que reside en su quehacerse como persona, en su vida moral. El hombre *"nunca se encuentra más próximo a sí mismo como realidad moral, que cuando está bajo el peso del maleficio. El sentido del maleficio es llevarnos a un descubrimiento cada vez más pleno del carácter moral de nuestra propia sustantividad"* (SSV 305)

8) El valor moral

En este apartado quiero exponer qué es para Zubiri el valor. Conviene poner de relieve que Zubiri trata la cuestión del valor conjuntamente con el del bien y mal dual, pues el valor *"no es sino la cualidad del bien en tanto que bien; es la valía de un bien"*(SSV 223)¹⁴⁸¹⁴⁹. A pesar de ello, he dejado la cuestión del valor aparte en aras a una mayor claridad expositiva.

a) Definición de valor. Valor y bien.

En lo que antecede, nos hemos referido reiteradamente a la cuestión del valor. Así, decíamos que en el orden de la **inteligencia posidente** la simple aprehensión tiene un carácter muy peculiar: es **estimación**. Y la afirmación que se da en el juicio toma la forma de **valoración**.

Respecto de la estimación señalábamos que la cosa, tomada en la línea de la bondad real, se compara con otras cosas del campo en cuanto apropiables por ver como 'sería', es decir, *"al estimar yo me interrogo si la cosa no sería bella o fea, grata o ingrata, buena o mala, mejor o peor"*¹⁵⁰. Por consiguiente, se estima la cosa en su valía (lo que no significa que lo que se estima sea valor).

Como resulta que *"todo acto de estimación envuelve como momento intrínseco suyo un momento de intelección"*(SSV 216), lo que se estima no es el valor sin más (como queda claro en la crítica de Zubiri a Scheler¹⁵¹) sino la **realidad valiosa**.

148.Del mismo modo, podría decirse que un contravalor es la cualidad de un mal en cuanto mal.

149.La función del valor es la de hacer cognoscible el bien: *"el valor es mera 'ratio cognoscendi' del bien en manera alguna su 'ratio essendi'.*(SSV 223)

150.GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de Bioética** .cit. página 385

151.Cfr. SSV 204-210. La crítica de Zubiri a la teoría de Scheler arranca del análisis de qué es lo que se estima en la estimación. La respuesta de la teoría de los valores es que se estiman los valores, en cuyo caso el problema del bien y del mal moral sería ante todo un problema axiológico.

Cfr. también SH 383-384

Si *"el valor no es sino la cualidad del bien en tanto que bien; es la valía de un bien"*(SSV 223) entonces se funda en el bien, es decir, en la realidad. El valor no es un valor en la cosa (como pretendía Scheler) sino de la cosa. El bien funda el valor porque *"la razón de ser del bien es la realidad misma en su condición de estimanda"*(SSV 223).

En la línea del bien, el hombre puede suponer que determinada cosa le conviene para su plenificación. El acto de estimación es lo que nos indica el ámbito del valor¹⁵². Pues bien: por el acto de estimación, la cosa se hace algo deseable respecto de este fin. *"Las cosas tienen una aptitud: la de convenir. Es lo que llamamos 'valer': lo cual significa que hay en ellas algo deseable"*(SH 641). Estimar que algo conviene, que algo es válido para la realización de la realidad humana¹⁵³, es lo que patentiza el valor. Una realidad es valiosa en su respectividad a la realidad humana. El valor es, por consiguiente, la cualidad del sentido de una cosa en cuanto que es recurso para la vida. Todo valor pende de un bien.

b) El valor no es lo primario en el orden moral

Así las cosas, queda ya claro que el valor no es lo primario en el orden moral. Por ello la jerarquía de valores no puede fundar la obligatoriedad¹⁵⁴, ni justificar una acción, ni constituye un orden autónomo (todo valor es de la realidad y para un sujeto). No es la estimación la que hace que las cosas sean valiosas sino que los valores son estimables por sí mismos. Sinembargo, sólo se puede hablar de valores, como de bienes, respecto de la vida humana¹⁵⁵. Dicho de otra manera:

152.Cfr. SSV 212

153.Cfr. SH 358

154.Cfr. SH 358

155.Señala Zubiri □ *"quién nos asegura que fuera de la esfera humana esas cosas, o todas ellas, serían*
255

los valores no descansan en sí: *"eso que llamamos los valores son efectivamente valiosos por las propiedades reales que tienen las cosas"*(SH 383).

Las propiedades y notas de la cosa real fundan el valor¹⁵⁶, pero el valor es irreductible a la nuda realidad. Toda cualidad y nota valen en tanto que apropiable: *"el valor vale como forma de posibilidad humana"*(SH 384).

Es en este sentido en que el hombre estima las cosas en su valía para preferir unas cosas a otras. Es este segundo paso, inseparable del primero en el logos moral, el que vamos a abordar a continuación.

igualmente valiosas?(SH 383-384)

156.Cfr. SSV 213

9) El logos moral: preferencia

a) **La preferencia.** Una vez establecido el 'sería' de la simple aprehensión es necesario pasar al 'es' de la afirmación en el juicio. Pretendo ahora mostrar el paso de la **estimación a la preferencia**. Para ello definiré qué es la preferencia, estudiaré la fuerza de la preferencia y mostraré cómo se inserta la preferencia en el decurso vital.

Una vez estimado algo como bueno o malo es necesario su afirmación como tal por la voluntad, acto que expresa Zubiri de dos maneras: como **opción** y como **preferencia**.

a-1) Qué es preferencia

Para contextualizar la cuestión de la preferencia Zubiri, en **Sobre el sentimiento y la volición**¹⁵⁷, nos explica que dado que las tendencias del hombre no le aseguran una respuesta concreta, tiene que hacerse cargo de la situación. De este modo queda sobre sí, teniendo que preferir el modo de enfrentarse a la situación, es decir, resolver de entre las posibilidades que le ofrece la realidad cuáles adoptará en vistas a realizar su forma plenaria¹⁵⁸.

En **Sobre el hombre**¹⁵⁹ precisa más esta idea señalando que las tendencias del organismo no son suficientes -aunque sí necesarias- para dar respuesta a las situaciones en las que el hombre se va encontrando. Por su hiperformalización¹⁶⁰, el hombre suspende la respuesta y se tiene que hacer cargo de la situación como situación real.

157.SSV 35ss

158.En **Sobre el hombre** formula esto mismo señalando que decidir es dar vigencia a un deseo previo con vistas a una nueva forma de mismidad. (Cfr. SH 605)

159.SH 140-141,533-536

160.Cfr. SH 518-519

Ha de optar por aquella forma de realidad que el propio hombre quiere ser. Los impulsos - tensión- se convierten en pretensión, de modo que en vez de dejarse llevar por la tendencia - ferencia- tenga él que tender, que organizar los impulsos¹⁶¹. Se trata de la **pre-ferencia**¹⁶².

a-2) La preferencia como dominio

El hombre *"tiene que preferir inexorablemente para superar la inconclusión de sus tendencias"*(SH 141). Esta preferencia supone, por lo tanto, la organización de los impulsos por parte de la voluntad porque *"el querer no es un acto que se realiza en el vacío infinito de 'los posibles', sino en el ámbito concreto y limitado abierto por el equilibrio dinámico de los impulsos, de las ferencias"*(SH 534)¹⁶³.

Por tanto, la preferencia supone 'dominación', es decir, control sobre los impulsos, sobre opciones anteriores, sobre todas las posibilidades que se ofrecen¹⁶⁴.

Los impulsos son necesarios para que exista el control. De lo contrario la preferencia sería meramente ideal, *"sería tal vez un 'quisiera' pero jamás un 'quiero'"*(SH 539)).

Mediante su control el hombre determina un modo de ser en la realidad, va construyendo su

161.Lo cual es posible por la inconclusión de estos impulsos.

Por otra parte, la conversión de las ferencias en preferencias sólo es posible porque es libre. Cfr. SH 597.

162.Cfr. LÓPEZ ARANGUREN, José Luis.: *Ética*. cit. pp 49ss, 159ss

163.Comentando José Luis L.Aranguren esta organización de las tendencias por parte de la voluntad afirma que "La volición y la inteligencia son las dos vertientes del 'poseese', el cual se monta sobre la 'fuerza de voluntad'; es decir, sobre las tendencias, sobre los movimientos sensitivos, sobre las pasiones, y también sobre las tendencias sensitivas"(*Ética*. cit. p 159). Todo ello se habrá de tener en cuenta, como hemos venido repitiendo, en la aplicación concreta del método moral zubiriano.

164.Cfr. SH 538

carácter¹⁶⁵. La gravedad de la cuestión reside en que en esto precisamente se muestra la suidad personal: "*en ser mínima pero realmente dueños del modo de ser reales en el mundo*"(SH 539).

La preferencia es el modo en que el hombre, en cuanto viviente, controla el medio en el que está. Aunque, por supuesto, caben diversos niveles de control que vienen dados por la firmeza de la preferencia¹⁶⁶. En este sentido, Gilberto Gutiérrez subraya cómo, frente a una concepción desencarnada de la voluntad que supone que todos tenemos la misma capacidad de querer, Zubiri afirma que la voluntad libre es concreta por sus determinaciones naturales e intrínsecas¹⁶⁷.

Es aquí, como acabamos de ver, donde entra en juego la **voluntad** pues "*el que algo tenga carácter de bien concreto no es causa sino resultado de la volición*"(SSV 41). Por tanto, no se prefiere algo porque sea bueno (talitativamente entendido) sino que algo es bueno talitativamente porque una vez estimado, se afirma moralmente, es decir, se prefiere¹⁶⁸. La voluntad se revela así

165.De modo que el hombre es lo que ha ido haciendo de sí mismo prefiriendo o rechazando bienes y males a lo largo de su decurso vital. Por ello, a la hora de llevar a cabo prácticamente el método hay que tener en cuenta la propia biografía y desde ella leer la acción o decisión que se juzga o que se pretende llevar a cabo. Y esto es así porque los compromisos que uno ha ido adquiriendo, optando por unas formas u otras de realidad, comprometen la libertad futura.

Es en esta cuestión del carácter moral en la que Aranguren engasta su concepción de vocación (Cfr. *Ética* pp 160, 281-285)

166.Del mismo modo que Zubiri trata en *Inteligencia y Logos* de los diversos grados en que la afirmación realiza la simple aprehensión, creemos que sería plausible considerar estos mismos grados en la preferencia de algo estimado. Recordemos que para Zubiri, estos grados de afirmación son : a) Ignorancia, b) Barrunto (vislumbre, confusión, sospecha),c) Duda, d) Opinión(inclinación, probabilidad, convicción), e) plausibilidad y f) Certeza.

Estos grados de intensidad en la preferencia habrían de tenerse en cuenta en la aplicación concreta del método. No responde a igual responsabilidad una preferencia en la que simplemente se vislumbra su eficacia promocionante que aquella elegida con certeza, con plena intensidad.

167.GUTIERREZ,Gilberto: 'De la naturaleza a la realidad' en *Ética y Estética*. AAVV. cit. p.66

168.Cfr. SH 350-351: las posibilidades posibilitantes son las que la persona prefiere en orden a su plenificación. Las posibilidades justificadas son las que son realmente posibilitantes (lo cual, por cierto, sólo se puede comprobar mediante experiencia de dicha posibilidad).

como fuerza de determinación (aunque esta fuerza es algo previo al optar¹⁶⁹). Preferir es, entonces, deponer en una cosa, impulso o posibilidad, entre varias, el propio y plenario bien. Lo que se determina, al querer algo, es lo que queremos ser.

Para determinar aquilatadamente en qué consiste este querer recordemos además unas especialmente significativas frases de **Sobre el sentimiento y la volición**:

"este triple concepto de la voluntad como apetito, de la voluntad como determinación y de la voluntad como actividad(...) es absolutamente necesario; sin esto no habría volición"(SSV 33).

De modo que no basta con apetecer y estimar sino que la voluntad debe afirmar, optar (lo que nos muestra, según Zubiri, que la voluntad es 'quiescente'¹⁷⁰).

Pero la voluntad nos abre a un tercer momento tras la opción¹⁷¹, sin el cual ésta no sería

No se trata de que el mero capricho haga buena una posibilidad. No se trata de una elección de posibilidades indiferentes, ante todo porque el hombre se ve lanzado por la inconclusión de las tendencias a tener que optar. "Pero es que, además, las posibilidades mismas no están ahí, pasivamente, ante los ojos del hombre.(...) Las posibilidades tienen puestos sus tentáculos en la realidad, porque de ella emerge la necesidad de forjarse posibilidades, y porque toda posibilidad está mirando a lo real que va a posibilitar"(SH 352). Es decir, una posibilidad es preferible en la medida en que posibilita una realización. Pero esto, como veremos, está mediado por la idea que cada hombre tiene de sí y por la idea del hombre que se tiene en cada momento histórico.

169.No se trata de una capacidad absoluta que inicia la actividad del hacerse cargo sino un momento en el proceso psicosomático del hacerse cargo de lo real.

170.Cfr SSV 34

171. En **Sobre el hombre** a veces introduce formulaciones que pueden llevar a equívocos. Así, cuando Zubiri señala que "la opción no es sólo una determinación de lo que queremos ser controlando impulsos, sino que es en sí misma apropiación de una posibilidad"(SH 540). Se entiende bien esta frase cuando se considera que aunque a veces identifica Zubiri la opción con la preferencia, también es frecuente la identificación de la opción con el ejercicio formal de la voluntad. En este caso, la opción supondría una

efectiva: la apropiación. Se trataría de lo que más atrás hemos llamado voluntad compleja¹⁷². Estos tres modos de la voluntad forman, en cualquier caso, una unidad intrínseca de modo que se presentan en el decurso vital como recubriéndose unos a otros.

a-3) Prefeencia y decurso vital: la libertad

Pero hablar de preferencia no tiene sentido fuera del decurso vital en que tiene lugar, en el seno de la estructural del vivir humano¹⁷³. Este decurso vital cobra sentido en el hecho de que la persona tiene que construir su vida, autopoerse. Esta autoposición no es inmediata: se realiza en el tiempo y con una figura concreta: es el decurso vital.

El decurso vital es *"aquello que se puede contar(...), el cuadro y la estructura que va tomando la vida(...), los modos en que discurre la vida"*(SH 574).

Pues bien, el decurso vital tiene una estructura derivada del hecho de tener el hombre que definirse en cada situación *"por la decisión de un proyecto que tiene que ejecutar"*(SH 593). Estos tres momentos son **decisión, proyecto y ejecución**¹⁷⁴.

El primero de estos tres momentos es precisamente la cuestión de la que nos estamos ocupando: la preferencia. Y el problema que plantea es, básicamente, el de la libertad. La cuestión del proyecto vital corresponde a otro momento del método y en él será abordado: el esbozo moral.

actualización de lo real como bien, su estimación y ulterior preferencia y, por último, su apropiación. Este es el sentido en el que dice la antementada frase.

Este juego entre las dos maneras de concebir la opción puede dar lugar a equívocos. Por eso hay que discernir en cada caso si está hablando de opción como preferir (sentido restrictivo) o como apropiación.

172.Lo cual nos muestra el acto de la voluntad como acto activo. Cfr. SSV 34

173.El vivir humano, según Zubiri, consta de nacimiento, decurso y muerte (Cfr. SH 554).

174.Cfr. SH 593.

Por último, la ejecución corresponde al último momento del método: la experiencia. Abordo ahora la cuestión de la decisión como primer momento estructural del decurso vital.

El hombre, por ser autor de sus acciones, debe decidir. Ser autor de sus decisiones supone que "*las acciones salen de mí, por mí, por lo que quiero ser*"(SH 594). En esto consiste el que las acciones sean libres.

La libertad¹⁷⁵ es para Zubiri la cualidad de una voluntad que puede decidir entre diversas pretensiones entre las que el hombre se halla inconcluso.

Es libertad-de las tendencias. Pero esto no la define totalmente¹⁷⁶. La libertad también es libertad-para la autoposición¹⁷⁷. Es capacidad de preferir. Y, tal como decíamos antes, la preferencia supone 'dominación', es decir, control sobre los impulsos, sobre opciones anteriores, sobre todas las posibilidades.

Cada persona es quien reorganiza las tendencias y motivos de modo que éstos serán 'sus' motivos y 'sus' preferencias. Ahora se entenderá la definición zubiriana de libertad: "*la libertad es el acontecer del modo de ser del dominio en cuanto tal*"(SSV 95). La libertad acontece en el dominio de sí mismo. Por ello no existe la libertad como potencia sino como modo de ser de los

175. Por extensión y por salirse de la cuestión que estamos tratando, no puede ser objeto del presente trabajo una consideración profunda de la libertad. Daremos cuenta sólo de aquellos aspectos que sirven para esclarecer nuestro tema. Digamos ante todo que Zubiri define la libertad como el carácter modal de ciertos actos. Lo correcto es, entonces, hablar de actos libre. "El acto libre, pues, es en este sentido el acontecer del dominio en el acto de la decisión voluntaria"(SSV 97). La cuestión de la libertad es desarrollada de modo temático por Zubiri en *Sobre el sentimiento y la volición*. pp.87-149

176. En esto radica su crítica a los existencialismos como el de Sartre: la libertad no puede ser, como ellos pretenden, mera indefinición, mera indeterminación. Tampoco es espontaneidad, como retruca a Bergson (SSV 89).

177. Cfr. con el siguiente texto: "Libertad de y la libertad para es justamente 'libertad de sí mismo para sí mismo', para sumergirse más y realmente en sí mismo" (SSV 102).

actos: hay actos libres. Así, *"el acto llamado libre es el acto mío cuando los motivos son mis motivos"*(SH 599)

Y estos actos libres no se ejercen 'a pesar' de las tendencias inferiores. Es, por el contrario, un acto de determinación que el hombre produce llevado a él por ciertas tendencias. La libertad no es algo simplemente permitido por las tendencias inferiores sino exigido por ellas¹⁷⁸.

Para explicar todo lo que hay en la acción del hombre no basta la naturaleza: las acciones del hombre, además de ser naturales, deben ser libres. Ya vimos como no hay voluntad al margen de las tendencias, es decir, no hay libertad al margen de la naturaleza. Libertad no supone aniquilación o superación de lo natural. Consiste más bien en la fijación de estructuras vitales que permiten la progresiva liberación de la persona. Esta liberación no supone el abandono de lo que se libera, sino su inclusión en un proyecto creador. La decisión consistirá, entonces, *"en dar vigencia al deseo previo con vistas a una nueva forma de mismidad"*(SH 605). Toda decisión supone un reajuste de las propias tendencias.

b) Momentos de la preferencia.

En lo que atañe a la concreción práctica del método puede resultar de extraordinario interés las indicaciones de Zubiri sobre los momentos que tiene lugar en la volición. Las diferencias personales que habrá que tener en cuenta a la hora de aplicar el método residen en la **gradualidad** de estos momentos¹⁷⁹.

178.Cfr. SSV 98

179.Aunque compatibles y concretables psicológicamente, no se trata de momentos psicológicos sino estructurales de la volición que se recubren unos a otros.

b-1) Competencia del volente

Nunca caben juicios aprióricos sobre ninguna elección: cumple analizar la propia capacidad de elección y la estructura de la misma. Se trata del análisis de la **competencia del volente** en su elección porque es evidente que no toda persona tiene la misma capacidad volitiva (aunque la personabilidad no dependa, en ningún caso, de esta capacidad).

La cuestión de la **competencia moral** es de especial relieve en la resolución de casos éticos. Muchos son los que ponen, de un modo u otro, la personabilidad en el ejercicio actual o potencialmente pleno (o al menos en un grado alto) de las capacidades intelectivas y volitivas. Autores del ámbito bioético como H. Tristram Engelhardt¹⁸⁰ nos proporciona un buen ejemplo de cómo hace radicar la moralidad de la persona en su competencia.

En cualquier caso, parece que dentro del sistema de referencia moral debe estar una consideración del grado de competencia o de incompetencia de la persona de la que estamos analizando su decurso o una parte de él. Un grado deficiente en su intelección o en su volición, sobre todo en ciertos momentos, supondría la incompetencia moral de la persona y afectaría de un modo relevante a su autonomía moral. Este es otra importante cuestión tratada también en los ámbitos de la bioética. Así, Beauchamp define paradigmáticamente la autonomía de las acciones como el cumplimiento de ciertas condiciones: intencionalidad, conocimiento y ausencia de control externo¹⁸¹

180. ENGELHARDT, H. Tristram: **Los fundamentos de la bioética**. Paidós básica, Barcelona 1995. Para Engelhardt sólo los adultos competentes son personas mientras que adultos incompetentes, retrasados mentales, niños o fetos son seres humanos pero no personas en sentido estricto (Cfr. 150ss y 165ss).

181. Cfr. GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de Bioética**. cit. Capítulo II. Especialmente pp. 182 ss

Pero esta afección de la voluntad no siempre procederá de una falta o deficiencia en la firmeza, el arrojo, la estructura pática o la preferencia sino que se puede deber a una voluntad 'torcida y deformada' por las propias tendencias (□Cfr. SSV 129!). En este sentido se podría afirmar de modo congruente con Zubiri que muchas de las patologías psicológicas tienen su origen en una deformación o alteración de la voluntad y en la creación de hábitos negativos o vicios. Así, el alcoholismo (patología psicológica) puede deberse, en su origen, a una falta de templanza ('patología' moral), o la ludopatía y la teleadicción (patologías psicológicas) arraigan habitualmente en una falta de sentido vital, en una desmoralización en sentido zubiriano.

Pero hay otro aspecto que muestra de manera relevante la diversidad de competencia moral de las personas y que también habrá que tener en cuenta en el análisis que se lleva a cabo en el método: se trata del nivel de libertad. Tradicionalmente, en los análisis de hechos morales se atendía a la materia moral, a la conciencia o grado de advertimiento con la que estaba realizado, a la voluntad de realizarlo y también al grado de libertad con el que estaba realizado. De alguna manera este esquema está presente en el pensamiento moral zubiriano (Cfr. SSV 129). En lo que respecta a la libertad, admite Zubiri diversos niveles ya que el hombre, en el ejercicio del dominio sobre sus tendencias, no está volcado y proyectado sobre sí de manera abstracta sino en distintos grados o niveles.

La libertad pende de la inteligencia. El no tener 'uso de razón' o haberlo perdido, la anormalidad o las personalidades psicopáticas *"no se caracterizan forzosamente porque no tienen libertad. Por lo que se caracterizan es porque su libertad juega en una dimensión completamente anómala"*(SSV 128). Pueden tener algún grado de libertad aunque lo que no tienen es

responsabilidad (en la medida en que no están capacitados para hacerse cargo de su vida.

Por otra parte, el grado que tenga la libertad va a depender también de las propias tendencias.

b-2) Momentos del querer

Dicho lo anterior , es pertinente aclarar que el querer, según señala Zubiri en *Sobre el sentimiento y la volición*, pasa por los siguientes momentos¹⁸²:

1.- 'Estructura pática': consiste en la distinta capacidad de las personas para movilizarse a querer. Encontramos así una gama que abarca desde el apático hasta el irreflexivo o hiperpático. Ya en *Sobre el hombre* había indicado Zubiri que "*no todos los hombres tienen la misma capacidad de querer, la misma fuerza de voluntad*"(SH 534)¹⁸³.

2.-'Alerta' que consiste en recorrer el panorama de lo que tiene que querer. La capacidad de

182.Cfr. SSV 61-64

183.Amplía más la idea Zubiri diciendo que "los hombres tienen muy distinta capacidad de alerta, de prontitud en el querer, de perseverar en el querer, de disfrutar en él, etc"(SH 534). Justo todo ello es lo que ordena y desarrolla en los momentos que analizaremos a continuación.

La importancia de este primer momento radica en que la capacidad de una persona para realizarse no sólo depende de los recursos con los que cuenta sino de su capacidad para determinarse por ellos, de su capacidad de determinar y organizar creativamente sus impulsos. En última instancia, se trata de grados de libertad. La mayor libertad implica mayor capacidad de realización pero también mayor responsabilidad respecto de aquello por lo que se optó. Lo que está en juego es la **capacidad para realizarse** y la **responsabilidad** respecto de aquello por lo que se optó. La capacidad pática afecta directamente a la preferencia, pero no todos los momentos que enuncia Zubiri se refieren a la preferencia. Otros lo hacen a la estimación y a la apropiación .

Zubiri atribuye, en el orden psicofísico, esta capacidad de la voluntad para determinarse por unas formas u otras de realidad a una determinada especificación de la actividad cerebral. En este sentido señala que los impulsos y su inconclusión son de índole psico-orgánica de modo que lo que hace el cerebro es 'cambiar de signo' el carácter de esos impulsos, pasando a ser activos, pre-feridos. Cfr. SH 535ss

alerta abarca desde la cautela hasta la precipitación y superficialidad¹⁸⁴.

3.-'Preferencia': consiste en deponer la voluntad en algo concreto. Diversas son las tendencias que llevan a preferir: optimismo, pesimismo, melancolía....¹⁸⁵

4.-'Espectancia': es el grado de espectación ante la accesibilidad o inaccesibilidad de lo que se prefiere. La 'tesitura' de esta espectancia comprende desde la tranquilidad hasta la ansiedad¹⁸⁶.

5.-'Urgencia', que consiste en el grado de apremio con el que se vive la volición. Para unos, aclara Zubiri, prima lo importante sobre lo urgente y demoran su elección. Para otros prima lo urgente sobre lo importante y pretenden resolverlas situaciones sin dilación.

6.-'Arrojo': consiste en el grado de decisión con el que se acomete la acción que se ha

184.Bien se pudiera aplicar este momento a la estimación. No toda estimación tiene el mismo grado de cautela y atención por lo que se pudiera dejar de estimar algo que bien pudiera constituir u ofrecer un sentido para la vida.

185.Aunque no queda aclarado aquí por Zubiri, lo que enuncia este tercer punto bien pudiera significar el hecho de que el modo en como afecta la presencia de algo a la persona influye determinadamente en la opción. Esto no es ahora novedoso: quedó ya indicado que **intelección**, **voluntad** y **sentimiento** se recubren. Lo que se pretende poner aquí de manifiesto es como el sentimiento afectante condiciona la dirección que toma la voluntad tendente, a modo de disposición o indisposición ante la cosa. No toda situación afecta de modo semejante a toda las personas. Y no es igual la capacidad para resolver una situación de quien es, pongamos por caso, muy susceptible al dolor físico o psíquico que la de alguien con más resistencia o con un sentido del humor (entendido como 'eutimia') muy desarrollado.

Sin duda, la aplicación concreta del método moral se deberá de hacer eco del grado de afección en que una determinada cosa o situación deja al sujeto volente.

186.Diferencia nítidamente Zubiri entre ansiedad y angustia. Aunque a este estado de intensa espectación se le pueda llamar en ciertos ámbitos médicos angustia, reserva Zubiri -como analizamos- el término angustia para el estado de desmoralización.

decidido. Se refiere ya no tanto a la preferencia sino a la apropiación¹⁸⁷. En este sentido puede hablarse de decididos o indecisos.

7.-'Firmeza', que consiste en mantenerse en lo decidido mientras dura su ejecución o apropiación. También aquí aparecen diversos grados: desde la voluntad firme hasta la voluble¹⁸⁸.

8.-'Fruición': se trata de la complacencia en lo querido. Ya hemos dejado sentado más atrás que, de acuerdo con la doctrina madura de Zubiri, este momento no se trata propiamente de volición sino de sentimiento. Ello no obsta para aceptarla como un resultado de la volición, dado el recubrimiento ya aludido entre voluntad tendente y sentimiento afectante.

c) ¿Qué es lo que se prefiere?

Zubiri, en *Sobre la voluntad* se formula literalmente la cuestión de "*Qué es lo que queremos cundo preferimos: el término de la volición*"(SSV 36). La respuesta es concluyente: lo que se quiere es la realidad en cuanto posibilidad de su realidad plenaria. Lo querido es la realidad

187.De hecho señala Zubiri que "ya elegida, querida la cosa interiormente, hay que ponerse a ello"(SSV 63). Queda claro que se refiere al momento de la voluntad como 'acto activo', posterior al de la preferencia. En este sentido, no siempre la firmeza en la preferencia va seguido de la firmeza de su ejecución. Alguien puede estimar que debe hacer un estudio de tal cuestión, optar razonadamente por hacerlo pero no tener la firmeza de la voluntad como para ponerse a ello (por ejemplo, por falta de hábito de estudio). A la hora de juzgar también hay que tener muy presente la capacidad de ejecutar la acción decidida que tenga una persona determinada.

188.También la firmeza o la volubilidad afectan no a la preferencia sino a la apropiación en cuanto que exige una duración. También depende esta firmeza del carácter moral.

en cuanto posibilidad posibilitante.

Al querer una determinada realidad, lo que se quiere es la realidad, "*querer por necesidad, no este o el otro bien, sino, a través de ellos, el bien en general (ningún bien concreto puede agotar lo apetecible). Y por eso toda contracción del bien envuelve la sobredeterminación*"¹⁸⁹.

Es en este sentido en el que se puede entender que lo querido sea el bien. El bien es lo deseable.

Es cierto que el hombre quiere cosas concretas, pero "*la voluntad no se limita a resolver conflictos y situaciones, a deponer preferentemente en una realidad, a diferencia de otras, aquello que el hombre en cada situación decide que debe ser(...) Es que el hombre (...) en esa volición también crea*"(SSV 48).

¿Creador de qué? De poder. Es la voluntad de poder, que en Zubiri -contestando con ello a Nietzsche¹⁹⁰- es voluntad de realidad, de su plenaria realidad como hombre.

Lo que quiere en cada acto concreto inserto en su decurso vital, es a sí mismo en plenitud. Al elegir una cosa, la cosa se 'apodera' de mi voluntad (porque le he concedido ese poder). Es el poder de lo querido que arraiga en la volición primaria, la volición simple: el querer el bien, es decir, querer la realidad en cuanto posibilitante, impelente y ámbito de ultimidad de la propia vida

189.LÓPEZ ARANGUREN, José Luis. *Ética*. cit. p.159

190.Ponemos aquí a Zubiri en relación con Nietzsche en esta cuestión pues, como bien muestra lúcida y detenidamente **Jesús Conill** en **El crepúsculo de la metafísica** cabe situar a Zubiri en la estela de un pensamiento postnietzscheano en cuanto enfrentado a la modernidad. En este sentido señala Conill que "se descubrirían aspectos e impulsos comunes entre ambas filosofías , que podrían llevarnos a sospechar si Zubiri, con intención o sin ella, de un modo más o menos consciente, no pudo estar movido por el interés de ofrecer un camino filosófico a la altura (o a la profundidad) del reto nietzscheano"(pp.171-172). Pensamos por nuestra parte que, además de los ámbitos de notable coincidencia indicados por Conill (superación del criticismo moderno, búsqueda de un ámbito previo a la conciencia y sus conceptos, a la relación sujeto-objeto, nuevas concepciones de la realidad y la verdad frente a los tradicionales dualismos idealistas, concebir el método como vía de acceso a lo real, etc), la voluntad de verdad zubiriana parece contestación explícita a la voluntad de poder nietzscheana, pretendiendo situarse en un mismo camino.

en su autoposesión.

Dado que su autoposesión pasa por la preferencia de posibilidades concretas, el hombre deberá determinar de modo concreto su realización¹⁹¹. Esta es la tarea del método moral.

Para concluir, lo que quiero resolver es el problema de la objetividad de esos valores en el mundo. Por consiguiente, *"el análisis de los bienes y valores en tanto que dados en la aprehensión, es algo previo a la 'moral normativa' propiamente dicha. Se la puede llamar 'moral fundamental' o 'fundamentación de la moral'"*¹⁹². Pero a esta moral normativa ya estamos abiertos desde el nivel talitativo del sistema de referencia porque, como acabamos de ver, en este sistema de referencia, hecha ya la estimación de lo que pueda ser bueno o malo en el campo de lo real, se impone una valoración.

Y la valoración, en tanto que preferencia, se hace desde las propias preferencias pero organizadas por la voluntad en función de la idea de sí mismo que tiene el hombre¹⁹³.

El hombre está determinado a querer lo real y forzado a contraer su querencia a una realidad concreta¹⁹⁴. En una determinada situación, el hombre pone en funcionamiento una determinada idea de sí mismo en la que tiene en cuenta estimativamente los recursos que se tienen, el sistema de posibilidades que se van a poner en juego. Esto implica que la preferencia abre al ámbito de lo proyectivo, dado que el hombre no está en plena posesión de su acto vital¹⁹⁵.

191.Cfr. SSV 39

192.GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de Bioética**. cit. página 380.

193.Cfr. SH 643

194.Cfr. SH 603

195.Dice Zubiri que [el hombre]"elige una cosa en lugar de otra proyectando. El hombre realiza un proyecto. Y lo que constituye el carácter formal del proyecto es aquello en vista de lo cual el hombre va a preferir lo que se le presenta como una posibilidad entre varias(...)". Si el hombre estuviera en plena posesión

Tener que enfrentarse proyectivamente a la realidad es lo que nos pone en marcha hacia el fundamento de esos valores para que se puedan convertir en principios de la vida moral. Hay que dar razón de las preferencias. Hay que preguntarse, dada su problematicidad, si esas posibilidades entre las que elijo, en función de la idea de mí, realmente me plenifican, me hacen feliz. Y estas razones hay que construirlas: esto es lo que constituyen los esbozos.

El estudio de los esbozos, tanto personal como social e histórico, es lo que llevaré a cabo en el próximo capítulo.

de su acto vital en un solo instante, no sucedería eso. Pero tal como es, transcurre en el tiempo bajo la forma de suspensión y duración. Y el hombre tiene que anticipar esa duración bajo la forma de proyecto"(SH 141)

CAPÍTULO QUINTO:

EL ESBOZO DE POSIBILIDADES

El Logos moral permite la afirmación de bienes concretos preferidos en orden a la propia realización. Pero esto no permite afirmar esos bienes como principios de la vida moral. Hay que buscar su fundamento allende la aprehensión: hay que dar razón de las preferencias.

En el presente capítulo estudio cómo los bienes concretos determinados en el Logos se articulan como esbozos, como sistemas posibilidades por ver si conducen a la plenitud. De este modo, lo afirmado en el sistema de referencia es ahora canon y principio de toda ulterior determinación.

Para esclarecer todo esto me propongo estudiar:

- a) El esbozo como creación racional
- b) El esbozo como sistema de posibilidades
- c) El esbozo como vehiculación del poder de lo real
- d) Cómo el esbozo se articula en dos niveles
- e) De qué depende la fecundidad de un esbozo
- 6) Las maneras de construcción del esbozo

Tras estas generalidades, llevaré a cabo un estudio de cada uno de los dos niveles de esbozo:

- social e histórico
- personal

A) LA CREACIÓN DE UN ESBOZO DE POSIBILIDADES.

Para dar razón de lo afirmado en el *Logos* es necesario una intelección ulterior: la intelección racional. Se trata de una intelección inquiriente en profundidad. Esta intelección ulterior se llevará a cabo desde lo previamente inteligido.

A estas aprehensiones campales previas denomina Zubiri con el nombre de '**representaciones**' pues son lo que representa la realidad constituyéndose como principio y canon de intelección. No se trata de premisas¹ sino de principios canónicos de búsqueda. Ni siquiera las ideas y afirmaciones sobre lo que lo real es en realidad funcionan ya como juicios sino como intelecciones.

Lo inteligido previamente tiene, por tanto, una nueva función: "*consiste en ser apoyo intelectual de lo real en profundidad, (...) en ser voz de la realidad*" (IRA 100)². De este modo, lo real campal no sólo es apoyo intelectual, sino lo que nos lanza a la búsqueda en profundidad. La intelección ulterior está exigida por la intelección campal.

Para llevar a cabo esta nueva intelección, la razón no sale de lo campal: es en lo campal mismo en lo que está. Pero el carácter intelectual es distinto pues pretende inteligir la realidad en cuanto realidad-fundamento. ¿Fundamento de qué? De su contenido. No olvidemos que lo que está llevando a cabo el método moral es una concreción³ -y posterior justificación- del contenido

1.Cfr. IRA 99

2.Cfr. IRA 118

3."Razón no es algo que 'se concreta' sino algo que 'es concreto' en y por sí mismo"(IRA 148). Por ello, el principio canónico campal no es abstracto sino uno concreto.

concreto de la moral⁴.

Pues bien: *"el modo como la realidad está fundamentando consiste en estar remitiendo al contenido de las cosas reales campales como apoyo del contenido de lo que la razón va a inteligir"*(IRA 105).

El contenido, como veremos, puede o no cambiar⁵. Pero lo que forzosamente cambia es el modo de intelección. Y en este nuevo modo de intelección queda suelto *"el contenido de lo fundamentado mismo en cuanto fundamentado"*(IRA 106). La realidad se nos impone pero nos exige en esta nueva intelección dotarla de contenido. Se entiende ahora mejor lo dicho en capítulos anteriores: *"la esencia de la razón es libertad"*(IRA 107).

Al tratar del *Logos* dice Zubiri que la irrealización supone libertad. Era una *"libertad medial de ideas"*(IRA 108), en la que se da una libre afirmación de ideas en la cosa. Pero ahora, lo que se pretende inteligir no tiene contenido representativo sino fundamentante. Lo que se hace, por tanto, es llevar a cabo una **creación racional** a partir de lo dado campalmente para realizarlo⁶.

Esta creación no es arbitraria sino principal y canónica. Se trata, digámoslo ya, **del esbozo**.

El esbozo es una creación racional en la que libremente se forjan razones de lo dado y preferido. Es *"un sistema de coordenadas a las que refiere una cosa concreta para saber si es*

4.Cfr. IRA 118

5.Partiendo, por ejemplo, de una intelección campal de que una cosa-sentido me reporta placer, puedo elaborar un esbozo moral según el cual lo placentero se identifique con el bien en cuyo caso el contenido permanece. Pero puedo elaborar también otro en el que el control sobre lo placentero sea la posibilidad esbozada como racional. En este caso el contenido ha cambiado también.

6.Cfr. IRA 108

efectivamente deseable o no"(SH 354).

Sobre este particular aclaraa Zubiri que el contenido creado **no son representaciones** sino el carácter fundamental del contenido de lo real⁷. De lo que se trata es de articular las posibilidades de la cosa real, es decir, su capacidad para ser recurso, con otras posibilidades posibilitantes que llevan a preferirlo.

7."Lo que la razón pretende es que esta realidad tenga tal o cual contenido determinado, y por tanto que este contenido libremente elegido sea fundamento. Podríamos llamarlo **contenido fundamental**"(IRA 110)

1) El esbozo como sistema de posibilidades

Para elaborar el esbozo partimos, por tanto, de lo inteligido campalmente y lo tomamos como sistema de referencia desde donde se esboza el fundamento de lo real. Y como lo que está en el campo son, en tanto que cosas-sentido, posibilidades para la vida, lo esbozado consiste en ser un sistema articulado de posibilidades⁸: *"Esbozo es la conversión del campo en sistema de referencia para la intelección de la posibilidad de o fundamento"*(IRA 219).

Estas posibilidades lo son de lo que algo 'podría ser' en el mundo. En cuanto posibilidades son algo irreal.

Sin embargo, aquí la irrealidad tiene un sentido distinto al que le dimos al hablar del Logos. Zubiri lo aclara ya en las primeras páginas de **Inteligencia y Razón**: *"la intelección de la cosa en cuanto mundanal no es un mero movimiento entre cosas sino una marcha hacia lo desconocido"*(IRA 21).

Esta marcha se llevará a cabo desde el campo, que será medio y mensura de lo que es en el

8.Según Diego Gracia, los esbozos no sólo debieran incluir sistemas de posibilidades sino también el medio de resolver conflictos entre principios. Debe tener una jerarquía interna entre las posibilidades que se ponen en juego. Cfr. GRACIA GUILLÉN, Diego: **Procedimientos de decisión en ética clínica**. cit. p.134. Resulta pertinente así mismo todo lo dicho en el epígrafe 'El esbozo moral' del capítulo 9 del citado libro: 'La estructura de la racionalidad ética'. pp.123-138

En variadas maneras enuncia Zubiri el hecho de la necesidad de elaborar sistemas de posibilidades. Ya en **Sobre el hombre** llama la atención un texto en el, quizás con poca precisión respecto de su formulación definitiva, llama ya la atención sobre la necesidad de pasar del mero acto volitivo a los esbozos (que aquí denomina 'sistema de experiencias'): "Cuando esta intelección se convierte en juicio y discernimiento, cuando el uso de inteligencia es superado por el uso de razón, la voluntad [compleja] tendrá que aprender a formar no el acto volitivo que es inmediato, sino el uso de sistemas de experiencias"(SH 573)

mundo la realidad que se va a inteligir⁹.

Pero antes de seguir adelante cumple, para entender cabalmente qué es un esbozo, volver sobre el sentido que tiene lo irreal en el ámbito de la razón.

a) ¿Qué es lo irreal?

La aprehensión primordial de realidad se abre, a otras intelecciones ulteriores impelidos por la misma realidad. La intelección de que algo es realidad se abre a la intelección de lo que algo es en realidad. Y desde aquí, se pone en marcha la razón en busca de su fundamento.

En la intelección campal llevamos a cabo una liberación del "en realidad" apoyándonos en 'la' realidad. La cosa queda mantenida respecto del campo, no como lo que es sino como lo que 'sería' en intelección. Se convierte así la intelección en simple aprehensión. Lo aprehendido en retracción queda como principio de inteligibilidad. Precisamente esto significa el que este contenido sea irreal. *"En retracción, lo que las cosas son en realidad constituye por lo pronto el orbe de lo irreal"*(IL 91)

Cumple también aclarar que Irreal no es no tener realidad. Lo irreal es lo des-realizado, es decir, distanciado de otras cosas reales en 'la' realidad, en el campo. Se trata de romper la unidad de la cosa y el campo dejando el campo como mero ámbito de intelección. *"Desrealizar no es suspender 'la' realidad sino suspender el contenido que aquí y ahora es real, suspender aquello en que está realizada 'la' realidad"* (IL 93). *"Pues bien, por lo pronto, esto irreal ha de inteligirse como insertado en la cosa real; sólo así será perfil de ella"*(IRA 225-226).

9.Cfr. IRA 22

b) La inserción de lo irreal en lo real tiene lugar en el Logos y en la Razón.

En el Logos, la desrealización da lugar a diversas dimensiones de la realidad como ámbito de libre creación: el percepto, el ficto y el concepto¹⁰. En moral hablábamos de **estimación**.

En tanto que principios de inteligibilidad, estas simples aprehensiones han de ser insertadas, realizadas. Se trata, concretamente, de que después de la retracción, hay que volver a la cosa aprehendida primordialmente: esto es inserción. Por ella, lo "sería" para a ser "es". Es la **afirmación** (en el ámbito moral la **valoración**).

Una vez lanzados desde la cosa al campo, movimiento en el cual la cosa quedaba como un 'sería', ahora se da un movimiento de reversión para inteligir desde el campo lo que la cosa es en realidad. Este segundo movimiento es la afirmación o, para expresarlo más inequívocamente, la **intelección afirmativa**.

En el ámbito moral, esto supone que una vez hechas las valoraciones, *"para que esos valores puedan convertirse en principios de la vida moral es preciso buscarles su fundamento allende la aprehensión, en la realidad del mundo. Es la obra de la razón moral: 'fundamentar' los valores"*¹¹.

Se trata, por consiguiente, de explicar, mediante la elaboración de una creación libre, mediante un 'modelo', el por qué de lo estimado. Por consiguiente, *"lo irreal puede insertarse y actualizarse en lo real de un modo distinto: probando si se inserta. No es constatación, es decir, no es mera realización, sino probación."* (IRA 226).

10.Cfr. IL 97ss

11.GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de Bioética**. cit. página 493

c) Desde dónde se construye el esbozo

Al igual que en la intelección campal, la intelección que buscamos ha de hacerse desde el campo: *"ante todo, para que haya conocimiento(...) es absolutamente necesario que la intelección se lleve a cabo inteligiendo el objeto real en función de otras cosas reales previamente inteligidas en el campo"*(IRA 210). Esto implica que hemos de partir de los bienes concretos que fueron preferidos. Estos bienes se constituyen **sistema de referencia**. **El sistema de referencia se convierte así en esbozo**: *"Esbozo es la conversión del campo en sistema de referencia para la intelección de la posibilidad de fundamento"*(IRA 219).

El punto de partida del esbozo no es, entonces, un conjunto de "serías", de cosas desrealizadas tomadas como principio de intelección sino un sistema de referencia. ¿Qué es, en este contexto, un sistema de referencia?: es el campo mismo en cuanto que traza *"la dirección concreta del "hacia" de la actividad"*(IRA 214). Es por ello de vital importancia para la elaboración de los esbozos racionales tener 'a la vista' todos aquellos momentos campales que describimos en el anterior capítulo así como lo dado en aprehensión primordial. Los primeros porque serán articulados entre sí para dar lugar a los esbozos. Los segundos porque son el 'lugar' donde se confrontarán estos esbozos para su aprobación o rechazo.

Desde este sistema de referencia se van a esbozar el sistema de posibilidades del que se ha de buscar su fundamento. De este modo, se experimenta para ver si puede ser establecido como norma ética. Dice Zubiri: *"La experiencia recae sobre la cosa según su 'podría ser' y lo experimentado es entonces lo que provisionalmente he llamado inserción o realización del 'podría ser' (...) en lo real campal"*(IRA 228).

Pues bien, lo irreal son estas posibilidades, aunque realizables como fundamento de la realidad. De este modo, el esbozo es actividad, puesta en marcha por una previa sugerencia de la posibilidad en cuanto sentida. En definitiva: el esbozar es una actividad intelectual de ir a lo profundo activado por la realidad misma ('las cosas dan que pensar').

El sistema de posibilidades nunca está definitivamente determinado, de ahí su limitada fecundidad. Todo esbozo es siempre uno entre otros.

Por otra parte no todos los esbozos son igualmente explicativos porque no todos tienen el mismo grado de fidelidad a lo dado en la aprehensión: *"Hay esbozos más adecuados y menos adecuados, más verdaderos y más falsos, como también hay esbozos mejores y peores. (...)Conviene evitar dos extremos igualmente perniciosos, el que niega todo valor de verdad a los esbozos, y el que les concede un valor inmutable y absoluto"*¹²

En todo caso, la verdad del esbozo tendrá que ser experienciada y justificada. Su verdad será no la verdad absoluta de la verdad real sino la verdad de verificación. De esto se sigue que los esbozos son algo siempre abierto a nuevas precisiones. En este sentido, los esbozos, que tienden a afirmarse como absolutos, son absolutos relativos.

¿Qué significa esto?: *"que los esbozos absolutos han de contrastarse con la realidad concreta en la experiencia, a fin de que muestren su temple"*¹³.

De esta manera, si los esbozos, que tienen carácter deontológico, quieren convertirse en

12.GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de Bioética**. cit. página 495

13.GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de Bioética**. cit.página 496

imperativos para la acción, deben, necesariamente, ser contrastados con la realidad experiencialmente.

Recordemos ahora brevemente que lo que en el Logos se producía era un **movimiento** que se da **de unas cosas campales a otras**, "*movimiento de retracción y reversión afirmativa dentro de las cosas del campo*"(IRA 23). Pero lo que tiene lugar en la marcha racional es **movimiento hacia lo real allende lo campal**. Zubiri gusta frecuentemente de comparar los dos tipos de intelección ulterior¹⁴.

En el caso del Logos, como vimos, la retracción no nos sacaba del campo. Se establecía una retracción para tomar las demás cosas del campo como principios de intelección de la cosa.

En lo que respecta al ámbito de la ética, de lo que se trataba era de ver si algo 'sería' un bien concreto. Pero en la Razón moral, el conjunto de bienes concretos al que se llegó en el Logos es tomado ahora como posibilidades de lo que **debe ser**. Buscamos el fundamento de eso que afirmamos y luego lo preferimos como posibilidad posibilitante. Nos preguntamos, en concreto, por qué **debemos** actuar así. Por eso **el esbozo de posibilidades siempre es deontológico** mientras que la estimación es, por así decirlo, talitativa, fáctica. En esto estriba la diferencia entre las dos irrealizaciones. En el primer caso, en el de la estimación, lo que teníamos era una posibilidad sentida en cuanto sentida: **una sugerencia**. "*La posibilidad sentida como sistema de referencia es el esbozo. Naturalmente, todo esbozo se funda en una sugerencia*"(IRA 219).

14. "El 'desde' campal no es idéntico a lo que aquí he llamado sistema de referencia. En ambos casos se trata ciertamente de un 'hacia'. Y en esto consiste la similitud de los dos 'desde'. Pero el carácter de ambos es radicalmente distinto: en la intelección campal inteligimos lo que una de esas cosas reales es en realidad desde otras que hay en el campo(...). En cambio, en la intelección racional (...) se entiende(...) aquello por lo que algo es realmente en la realidad, en el mundo"(IRA 221).

Pero luego, en la razón, esta sugerencia es "*presencia sentiente de lo que la realidad profunda 'podría ser'*"(IRA 147). Se convierte en un poder. El conjunto de posibilidades no sólo suponen el marco en el que el hombre tiene que elegir para dar respuesta a una situación sino que instan al hombre a optar por algunas de ellas para responder efectivamente¹⁵. Y esto se debe al poder de las posibilidades en cuanto que función dominante de la realidad respecto del hombre. Es un poder que orienta la vida del hombre.

El esbozo, por tanto, no sólo sugiere sino que vehicula el poder de lo real y, como tal, es poder último, posibilitante (en tanto que recurso radical) e instante (en cuanto que insta o impele a ejecutar acciones¹⁶). Lo que se produce, al fin, es una articulación de sugerencias la preferencia de unas a otras en virtud de su propio poder.

15.Cfr. EDR 234. Esto se concreta de muchas maneras. Así, respecto de las posibilidades concretas que se transmiten a una persona desde la sociedad en la que está, dirá Zubiri que son la fuerza que le impele a cada hombre a realizar su personalidad (Cfr. SH 311)

16.Cfr. EDR 235

2) Los dos niveles de esbozo

En efecto, las posibilidades forman un sistema: *"cada posibilidad es posibilitante en sistema con las demás"*(IRA 221). Este esbozo así creado debe tener **unidad propia**¹⁷, una estructura unitaria¹⁸: el esbozo consiste en ser un **sistema 'constructo'**, en el cada uno de sus notas sólo tiene realidad propia como siendo 'de' las demás. Pero dado que los esbozos de los que estamos tratando son esbozos morales, el carácter constructo del esbozo remite necesariamente a la persona en su dimensión individual o social e histórica. Por consiguiente, podemos distinguir, coherentemente con el pensamiento zubiriano, dos tipos de esbozos morales: el **esbozo social-histórico** (al que Zubiri hace referencia como el sistema de deberes transmitidos social e históricamente en la tradición¹⁹) y el **esbozo personal** que Zubiri denomina **proyecto vital**²⁰²¹.

Aunque de una manera sistemática no hace un tratamiento separado de los dos, sin embargo

17.Cfr. IRA 112

18.Dice Zubiri que "al ser realizada, esta unidad creada por mí cobra el carácter de estructura real profunda: el sistema de notas centáuricas se torna un centauro, etc. Y esta unidad estructural es justo la razón fundamental."(IRA 113). De aquí se colige que el esbozo moral está llamado a ser la respuesta al por qué de la moralidad de un hecho o de una sucesión de hechos en un decurso moral. Para que sea así realmente debe ser realizado.

Otra cuestión importante a la hora de la aplicación concreta del método es la indicación zubiriana de que la unidad del esbozo no tiene por qué ser conceptual. Al ser creación, admite muchos modos. Los esbozos morales, por tanto, no tienen necesariamente que ser sistemas articulados de conceptos sino contruidos con contenidos vivenciales, metafóricos....(Cfr. IRA 112)

19.Cfr. SH 423-425. También SH 354. Haremos referencia a este nivel de esbozo como Esbozo I.

20.Cfr. SH 141. Haremos referencia a este nivel del Esbozo moral como Esbozo II.

21.Es posible encontrar en Ortega, de modo incoado también, la presentación de un doble nivel de esbozo moral. En este sentido, indica **Enrique Bonete** que "no hay que confundir el destino ineludible -que es siempre individual- con el destino 'ético' del hombre abstracto (...). Según Ortega, este destino ético universal puede ser discutible por ser intelectual y teórico. No ocurre lo mismo con el destino individual, vital e íntimo, que es el propiamente ético, y el que debe sustituir al imperativo categórico y abstracto"(BONETE,Enrique: 'La ética en la filosofía española del siglo XX' en **HISTORIA DE LA ÉTICA.3.La ética contemporánea**. cit. p.393

encontramos alguna referencia explícita y conjunta que avala el establecimiento de este doble nivel y a su relación jerárquica: *"El hombre es una realidad a la que pertenece constitutivamente el esbozo de posibilidades de realizarse, y la opción real entre ellas. En este aspecto la forma de realidad recibida es la forma radical y básica de las posibilidades de realización"*(SH 209).

Ese 'esbozo de posibilidades de realizarse' citado en primer lugar correspondería al esbozo como sistema de posibilidades transmitidos por tradición que configuran la historia. Se trata, por tanto, de lo que llamaremos esbozo social-histórico. La 'opción real' entre las diversas posibilidades transmitidas constituye el proyecto personal o esbozo personal. Lo que Zubiri señala explícitamente es cómo el esbozo histórico-social es la forma radical, es decir, la condición de posibilidad, del esbozo personal. En todo caso, en ética es común considerar que no todos los principios éticos son del mismo rango²².

22. Pongamos algunos ejemplos caros y cercanos:

a) Diego Gracia, en plena consonancia con Zubiri, los divide en aquellos que son sociales y los que son personales (Nivel 1 y Nivel 2) (cfr. **Procedimientos de decisión en ética clínica**. cit. pp. 128-129)

b) Adela Cortina propone la estructuración de dos niveles de principios éticos: ética de mínimos y una ética de máximos. Ética de mínimos sería el conjunto de normas universalizables concretadas a lo largo del tiempo. Son, por ejemplo los Derechos Humanos, derechos reconocidos por la humanidad y a los que ya no se puede renunciar. Son éticas de la justicia. Las éticas de máximos son éticas de la felicidad, de frecuente raíz religiosa, basados en la prudencia. Lejos de exigir, como la de mínimos, invita a seguir un determinado modelo. (Cfr. **Ética civil y Religión**. PCC, Madrid 1995, pp4, 55-56, 58-59. También **La ética de la sociedad civil**. Anaya, Madrid 1994, pp.63-65 y **Ética mínima**. Tecnos, Madrid 1986, passim.

3) Fecundidad del esbozo.

El esbozo será más o menos **fecundo**²³ en la medida en que nos conduzca al fundamento buscado. Por eso, entre varias posibles fundamentaciones esbozadas, creadas, se elige una como fundamento de lo inteligido en el campo. Se trata de inteligir la cosa concreta, en nuestro caso el hecho moral concreto, con uno u otro fundamento. De esta manera se realiza el fundamento en el hecho que quiero inteligir²⁴.

Aceptar un determinado sistema de posibilidades es aceptar un trazado concreto para la marcha inquiriente de la razón. Este esbozo puede ser **conforme, contrario o diverso** respecto del contenido representativo ya dado en la intelección campal²⁵.

Construido este esbozo de posibilidades, que es una suposición de lo que sea la realidad en profundidad²⁶, queda aún un tercer paso: vuelta a la realidad desde el esbozo por ver si la realidad lo aprueba o no, para ver si esto que se ha supuesto se verifica. Para ello ha de darse una realización del esbozo, una experiencia del mismo. Es formalmente en lo que consiste la 'experiencia'²⁷. Se trata, en última instancia, de probar los esbozos.

De modo que en el método zubiriano se dan conjunta y armónicamente dos momentos que en la historia de la ética han aparecido disociados y aún contrapuestos: momento deontológico o de

23.Cfr. IRA 221

24.Cfr. IRA 112

25.Cfr. IRA 245. Concreta esto Zubiri en SH 313

26.Cfr. GRACIA GUILLÉN, Diego: **Procedimientos de decisión en ética clínica**. cit. p.124

27.Toda posibilidad se presenta en orden a su posible apropiación, en orden a una experiencia. Los momentos del método de esbozo y experiencia son inseparables por estar internamente articulados: todo esbozo de posibilidades lo es en orden a una experiencia. Cfr. SH 315

principios y momento teleológico o de consecuencias²⁸. Principialismo y consecuencialismo non son para Zubiri dos posturas contrapuestas sino dos momentos necesarios del método moral.

28.Cfr. GRACIA GUILLÉN,Diego: **Procedimientos de decisión en etica clínica**. cit. p.126

4) ¿Cómo se construyen los esbozos?

Lo que hace la razón es, a partir de las representaciones, dotar libremente a la realidad profunda de un contenido. Esta dotación se lleva a cabo de distintos modos. Seguiremos ahora lo expuesto en *Inteligencia y Razón* y trataremos de mostrar cómo se articulan semejantes modos de construir esbozos en el ámbito moral.

Los modos de creación de contenido de la realidad profunda son, según Zubiri:

a) **Experiencia libre**²⁹. Consiste en una tentativa en la que se modifican las notas ya aprehendidas, ya que la realidad es ámbito de libre creación. Se trata de un ensayo de modificación del contenido en su actualidad intelectual.

¿Qué es lo que en el orden moral se experimenta? Estimaciones y preferencias, es decir, valores y bienes concretos.

¿Con qué objeto se hace esta creación de contenido? Con la intención de que *"este contenido sea imagen formal, modelo, de la realidad profunda"*(IRA 122).

En lo que a nosotros atañe, los esbozos serían modelos morales, es decir, consistirían en reactualizar intelectivamente preferencias y estimaciones campales como imagen de lo debitorio, de lo justificable³⁰.

29.Cfr. IRA 119-123

30.Un ejemplo, en lo que atañe a los esbozos morales sociales o históricos, sería tomar el placer, algo estimado y preferido como bueno como modelo de lo que es debido, de lo que plenifica al hombre. De este modo, Aristipo de Cirene tomó la impresión subjetiva de placer como bien supremo o, en otro sentido, Epicuro construye un modelo formal de placer en el cual se excluye el dolor, lo sensual, y proponiendo como óptimo el placer duradero deja al hombre dueño de sí.

En lo que respecta a los esbozos personales o proyecto, un ejemplo de modelo podría consistir en tomar un conjunto de afirmaciones sobre los valores predominantes transmitidos tradicionalmente, por

b) **Sistematización libre**³¹. Consiste en la modificación de la estructuración o sistematización de las notas de lo previamente inteligido, de modo que *"para dar razón de lo real yo puedo apoyarme no en las notas de las cosas campales mismas, sino en su estructura formal"*(IRA 123).

La estructura de la que se dota a la realidad profunda es entonces hipótesis en el sentido de suponer que lo real profundo tiene determinada estructura³². En lo moral, partiremos por tanto de una determinada estructura campal de un conjunto articulado de bienes que será tomado como estructura de lo real en profundidad. A esto es lo que Zubiri llama 'homologar'³³ en el sentido de que *"las estructuras de lo real profundo y de lo real campal se suponen ser homólogas"*(IRA 125)³⁴

ejemplo en nuestros días el éxito medido en términos económicos, y hacer de ello el proyecto de vida.

31.Cfr. IRA 123-127

32.Aclara Zubiri, es importante, que "este dotar no consiste en suponer que mi suposición es real, sino en suponer que lo real en que ya estoy antes de toda suposición, tiene una determinada estructura básica"(IRA 124-125). Por tanto no se trata de que una hipótesis moral se pretenda validar sino de una estructura de lo real en la que ya se está que se supone como estructura profunda.

33.IRA 125

34. Como ejemplos de esbozos morales contruidos por homología podríamos referirnos a la etiología animal tomado como estructura que explica el comportamiento moral del hombre o autores como **Monod** que toman la constitución biológica del hombre como estructura desde la que explicar lo moral (entendido como ámbito de lo humano). En general, todos los **reduccionismos éticos** consisten en que toman una estructura físico-material (Feigl, Amstrong, Mackay como fisicalistas o, en otro sentido, como el emergentismo monista de Bunge) como estructura de lo moral. Pero en este caso la estructura campal se mantiene. Se puede dar el caso de que las estructuras metodológicas de otras ciencias se quieran aplicar en ética, como se hace vulgarmente con la sociología pretendiendo la identificación de lo más ofreciente estadísticamente con lo que se debe hacer. Lo debido sería lo normal, lo más frecuente.

Quizás el ejemplo más ajustado a lo que el mismo Zubiri nos quiere decir fuese, en este primer nivel de esbozo social e histórico, la utilización de la estructura de la **economía** como ciencia en el ámbito ético, dando lugar así a una ética talitativa. **Bentham**, con su pretensión de máxima utilidad para el mayor número es buena muestra de ello.

En el nivel de los esbozos personales o proyectos vitales podría manifestarse este modo de construir esbozos en quien toma su modo de obrar en lo profesional (pongamos por caso alguien que en lo profesional es decididamente pragmático y consecuencialista) lo llevase a su vida personal y privada, no viviendo la gratuidad y la donación ni teniendo ningún principio moral absoluto, sino viviendo el aquí y ahora desde lo más conveniente y en función de los beneficios que le reporta lo que va haciendo en cada momento.

c) **Construcción libre**³⁵, que consiste en la construcción completa del contenido del esbozo, es decir, de sus notas y estructura básica. A partir de estimaciones y de cosas-sentido preferidas y estructuradas se lleva a cabo la construcción de un esbozo racional. Se produce una liberación de todo lo aprehendido campalmente para construir plenamente el contenido de la realidad profunda.

Para Zubiri hay muchos modos de libre construcción. No tienen por qué ser de carácter teórico³⁶. Hay diversas '*forma mentis*'. La '*forma mentis*' es la figura de un modo de habérmola con lo inteligible. Reconoce que algunas hábitos pueden estar debidas a diferencias individuales y sociales³⁷. Pero los modos más radicales de habérmola con lo inteligible consisten en "*la índole intrínseca del 'hacia' mismo en cuanto 'hacia'*"(IRA 151). De esta manera, surgen otras cualificaciones de la razón que se ve lanzada 'hacia lo real' "*de modo poético o de un modo científico*"(IRA 151)³⁸.

Todo ello es, en este contexto, lo que permite afirmar con toda propiedad, aunque Zubiri lógicamente no lo diga en el ámbito de **Inteligencia y Razón**, que sería congruente una cualificación moral de la razón, la posibilidad de existencia de libres construcciones morales. Sería un modo más de '*forma mentis*', 'de enfrentamiento y lanzamiento a lo real'³⁹. Y como la libre construcción es llamada '*postulación*' podremos afirmar la existencia de postulados morales, como

35.Cfr. IRA 127-132

36.Cfr. IRA 129

37.Cfr. IRA 150. Por consiguiente, a la hora de analizar concretamente un esbozo habrá que hacerlo desde las coordenadas individuales y sociales en las que surgió. Habla así de la mentalidad semítica o griega(Cfr. IRA 151 y 153). Esto nos conduce a la cuestión de la '*idea del hombre*' que cada uno tenga personalmente y que se tenga en una sociedad dada. Será tratado más adelante.

38.Cfr. IRA 153

39.Esta figura concreta que adopta la intelección en su estar lanzado a lo real es lo que denomina Zubiri **mentalidad**. En **Sobre el hombre** señala que "*la mentalidad es modo de vida, aquel modo por el que yo estoy afectado por el haber humano que me viene de fuera*"(SH 264).

por ejemplo la vocación⁴⁰.

40. Dentro de los esbozos morales podría ser considerado postulado el imperativo categórico kantiano o las éticas comunitarias de Apel y Habermas. Todos parten de la libre creación de estructuras normativas y contenidos (formales) que se postulan como ámbito de lo moral. Por otra parte, en el ámbito del proyecto vital, puede ser la asunción personal de una vocación totalizante, como las religiosas, en la que se determina progresivamente un camino original que se lleva a cabo desde la idiosincrasia personal. La vocación supone un un pensarse desde el futuro la propia vida (sobre esto, señala Zubiri que "la mayor parte de los hombres viven sólo un trozo de su vida, piensan en cosas futuras pero no en el futuro"(SH 657).

En varios lugares plantea Zubiri la cuestión de la vocación. En *Inteligencia y Razón*, sin hacer de ello cuestión central, señala la vocación como aquello "que yo soy en el fondo"(IRA 256) y que siempre se remite a un sistema de referencia. Se acerca mucho en ello a lo propuesto por Scheler en su *Ordo amoris* (Caparrós, Madrid 1996, pp.27-40)- texto que Zubiri conocía bien pues que lo tradujo- para quien el 'ordo amoris' de cada hombre (en tanto que sistema de valores apropiado) definen el 'núcleo del hombre' (*Ordo amoris* p.27). Es más: para Scheler este 'ordo amoris' es el "habitáculo en que anda el hombre, que arrastra consigo donde quiera que va(...)[de modo que] repata en el mundo y en sí mismo a través de las ventanas de ese habitáculo"(Idem p.28). Esta vocación es "la unidad de un sentido que lo anima todo"(Idem p.30) y supone una unicidad en el decurso vital. La vocación supone el 'destino', que es todo aquello que le pasa al hombre (en función de su 'ordo amoris') expresa "el lugar que pertenece a este sujeto en el plan de salvación del mundo, y expresa también su especial faena, su 'oficio' en el viejo sentido etimológico de la palabra"(Idem p.32). La proximidad de Zubiri a estas posiciones es patente. Sin embargo, en honor a la verdad, debemos destacar que mientras que para Zubiri la vocación es fruto de una elección libre, para Scheler, la vocación brota en la persona pero 'está ya determinada por el destino'(Idem. p.35)

Para Zubiri, esta vocación deberá ser probada tratando la persona de conducirse conforme a lo esbozado. De este modo la vocación supone un compromiso experiencial. Supondría el compromiso en orden a vivir con determinado sentido todo lo que aparece en el campo moral: los propios impulsos y tendencias, los propios dotes, los demás y la relación personal y comunitaria con ellos, lo recibido en el proceso de socialización y, en fin, todas las cosas-sentido que aparecen en la situación vital en que se encuentra. Pero para que tuviese plena coherencia este ejemplo con lo dicho por Zubiri, debiéramos aceptar la explicación de Aranguren, incoada por Zubiri en IRA 256-257, para quien la vocación no es una revelación que dicta al hombre de una vez por todas lo que ha de ser sino que "la vocación se va forjando en la realidad(...) Las vocaciones prematuras o abstractas forjadas a espaldas de la realidad, son vanas(...). Lo que el hombre ha de hacer se va determinando en concreto, a través de cada una de sus situaciones"(Ética. cit. p 282).

La vocación entendida como un estar a la escucha de la voz de la realidad para ir haciendo -creando y probando- el proyecto de la propia vida en un sentido determinado (religioso, político, de compromiso social, científico...) supone un postulado que orienta totalizantemente la propia vida (esto no elimina que la vocación, como todo esbozo, sea problemático y, por tanto, modificable e incluso sustituible por otro).

Late aquí con fuerza el concepto orteguiano de vocación, también directamente conectado con el de 'felicidad' pues para Ortega la felicidad en la vida es ocuparla en actividades para las se tiene vocación, siendo la vocación un programa de vida, propuesto, no impuesto, por el cual el hombre está llamado a llevar una vida auténtica. De entre las posibilidades de ser emerge una que se le revela como su propio ser, como aquello que está llamado a ser. La felicidad surge para Ortega cuando la vocación y el proyecto vital confluyen. Pero es consciente Ortega de que cada persona está en una circunstancia que le viene dada y que estas pueden favorecer o no la ejecución del proyecto. La felicidad también dependerá de la armonía entre lo que se proyecta y las propias circunstancias, coincidencia o armonía que para Aranguren es una 'gracia', un don divino.

B) ESBOZO HISTÓRICO-SOCIAL O ESBOZO I

El hombre, en su decurso vital, antes de hacer sus proyectos de vida, recibe tradentemente unos esbozos morales impersonales que son observados socialmente. Son esbozos objetivados. Precisa Zubiri que la **objetivación** está en "*lo que se piensa, lo que se quiere*"(SSV 280), es decir, en cosas-sentido que funcionan "*como algo que está ahí*"(idem)⁴¹. Es el sistema de usos, costumbres, maneras de vivir y pensar y valores de una sociedad, es decir, el conjunto de contenidos campales referidos a lo que se consideran deberes.

"En esta sociedad y en su historia entera, el hombre recibe de los demás un sistema de posibilidades apropiables y, en orden a la felicidad, un sistema de posibilidades apropiandas en sentido positivo o en sentido negativo"(SH 422),

El hombre recibe, a través de la educación, de la socialización, un sistema de bienes y males objetivados. Puede ser que los haya elaborado o promovido un determinado pensador, político o reformador religioso. Pero lo habrá hecho siempre desde una condición histórica. Y, luego, además, se ha transmitido como creación objetiva. Por eso, en cualquier caso, "*la moral misma es social y es histórica*"(idem)⁴². El individuo, dice Zubiri, no '*se saca la moral de su cabeza, sino que se la dan hecha los demás*'(SH 423), transmitiéndole unas coordenadas históricas y sociales determinadas.

41.Cfr SH 261-263. Esta objetivación supone, además, "un sistema estabilización de las posibles reacciones o respuestas a esas posibilidades. Sin determinados usos, sin determinadas formas de vida, sin determinadas costumbres, no se podría vivir"(SH 309).

De estas objetivaciones recibidas por tradición depende, por tanto, la propia viabilidad del hombre como tal y su repertorio moral básico con el que ir haciendo su vida.

42.Lo que no admite Zubiri de ninguna manera es el **relativismo moral** ni que la sociedad sea fuente del carácter debitorio de los deberes que transmite a la persona.(Cfr. SH 424)

Este conjunto de bienes y males, de posibilidades están ahí como marco o 'término de apelación' de lo que va a ser querido o inteligido, es decir, como principios recibidos que indican modos posibles de vivir, de estar en la realidad. Son, para Zubiri, '*principios reguladores*'⁴³.

Pues bien, el conjunto de principios que están ahí en una sociedad constituyen el mundo de una sociedad o una época⁴⁴.

a) La idea del hombre

En varios momentos de su obra se refiere a este esbozo como la '*idea del hombre*' "*que le llega a cada uno de la sociedad en que vive*"(SH 354). Explica Zubiri que *idea* es la articulación entre lo que lo que el hombre es realmente y lo que puede ser como posibilidad. "*En el caso de la felicidad del hombre, esta articulación cobra un nombre preciso. No es meramente idea, es ideal*"(SH 393). De modo que el hombre ha de anteponerse a sí mismo, ha de proyectarse. Se trata de la idea de lo que el hombre **debe ser**: valores, deberes, bienes concretos, etc, así como la idea de su propia sustantividad⁴⁵ y lo que puede dar de sí en el proceso de su realización. Lo que está en juego en las diversas ideas del hombre son las diversas ideas de '*perfección*'⁴⁶.

43.Lo cual no implica que se admiten necesariamente. Se pueden admitir o rechazar en virtud de la libertad de la persona. Pero para ello hace falta algo que podríamos llamar 'mayoría de edad moral'.

44.Obviamente, en este contexto, se debe referir a un 'mundo moral' y no a su concepción de mundo como 'unidad de respectividad de lo real'. El propio Zubiri admite varios conceptos de mundo (aunque no especifica cuáles). (Cfr.SSV ,p.281. Nota número 8 (que corresponde a una nota marginal del propio Zubiri).

45.No es la sustantividad lo que cambia. Se sitúa Zubiri con firmeza frente a cualquier relativismo moral: Cfr. SH 423,429,431.

46.En la aplicación concreta del método moral conviene saber, por tanto, cuál es la idea de perfección que rige en la sociedad o cultura de la persona de la que se va a evaluar su decurso vital.

Las diversas ideas de perfección son las distintas ideas sobre las posibilidades de ser hombre de una determinada manera (Cfr. SH 430). La idea de perfección expresa "la perfección de que es capaz aquello que es real y efectivamente la naturaleza humana"(SH 435)

La *idea del hombre*, en cuanto idea de la perfección, a lo que apunta, por tanto, es al tipo de **personalidad** que se considera óptima y tónica. Será la manera concreta en la que se plasma la **personidad** dentro de un sistema de posibilidades. Las diversas ideas del hombre, en cuanto esbozos, habrán de confrontarse con el hombre en cuanto realidad moral, en tanto que sustantividad personal o esencia abierta: es la cuestión de la **verdad moral**⁴⁷.

Algo es aceptable moralmente en cuanto que se corresponde, en última instancia, con aquello que perfecciona a la sustantividad humana, es decir, en correspondencia con la propia realidad humana y su felicidad. En esto radica la **universalidad** a la que aspira la ética zubiriana⁴⁸.

47.Cfr. SH 431. Verdad moral en sentido estricto no es mera correspondencia entre la situación concreta de una persona y la idea del hombre a la que responde, sino la correspondencia entre su situación y sus posibilidades reales de perfección, de dar de sí.

48.Al igual que las éticas kantianas o las éticas comunitarias, también la pretensión de Zubiri es la de alcanzar una universalidad: "en toda moral no hay solamente un elemento concreto, sino un elemento concreto que en tanto es moral en cuanto que en principio pueda ser universalizado. Una moral que no resista la prueba de la universalidad está minada radicalmente por su base"(SH 431).

Por supuesto que la universalidad no vendrá dada en Zubiri por criterio formal como el kantiano: "obra sólo según una máxima tal que pueda querer al mismo tiempo que se torne ley universal" o bien "obra de tal manera que la voluntad de todo ser racional pueda considerarse a sí misma, mediante su máxima, como legisladora universal" tal y como lo formulaba Kant (Cfr. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. cap. II.). Tampoco por un criterio de consenso como el de Habermas según el cual, "cada norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento general para la satisfacción de los intereses de cada persona pueda resultar aceptados por todos los afectados " (cfr. Jürgen HABERMAS: *Conciencia moral y acción comunicativa* (trad. esp.) Península, Barcelona 1985, pp.85-86)

Frente a estos formalismos, la universalidad moral en Zubiri dimana de la capacidad de confrontación de los hechos morales con el sistema de referencia dado en aprehensión primordial (S.R. I). La universalidad de la moral zubiriana arraiga en su realismo. Por ello, dirá Zubiri que la 'idea del hombre' es la idea de aquello que le perfecciona, su idea de perfección. Pero esto consiste en determinada idea del tipo de personalidad en que se despliega la personidad. Habrá que confrontarse, para lograr esa universalidad, con aquello a lo que el hombre está religado para lograr esa realización plena de su personidad: con la ultimidad de lo real (Cfr. SH 433). Religado a lo real, a la fundamentalidad de lo real, es como el hombre va perfilando - no tiene más remedio que hacerlo- determinadas 'ideas del hombre', de su perfección. Toda idea de perfección está ligado a la felicidad como posibilidad radicalmente apropiada. He aquí la raíz de la universalidad moral.

Desde todo esto, puede ser legítimo afirmar que la **estructura formal del esbozo radica en la idea**

Da cuenta también de la importancia del SR I como aquello a partir de lo que hay que conformar todo esbozo.

El hombre en su vida se dirige habitualmente a esta *idea de hombre*, a este sistema recibido tradentemente de formas de pensar, sentir y actuar, es decir, de formas de estar en la realidad, para orientarse en su preferir o no unas posibilidades u otras. La idea del hombre es lo que subyace a todo sistema de normas, valores y deberes que transmite una sociedad:

"ni el individuo ni la sociedad pueden determinar un sistema de deberes, si no es en vista de una cierta idea del hombre"(SH 425)⁴⁹.

La idea del hombre que tiene una sociedad no es algo realizado sino irreal, una idea de lo que el hombre va a realizar en esa sociedad. Pero luego dependerá de cada miembro de esa sociedad el que se realice o no.

En definitiva: el Esbozo II o proyecto personal exige siempre la referencia al Esbozo I o esbozo social⁵⁰. El proyecto personal siempre estará construido, entre otras cosas, desde las posibilidades entregadas tradentemente según la *idea del hombre* en la que ha sido educado. Y esta referencia, como en seguida veremos, no es determinante, aunque sea intrínseca.

Pero referirse a este esbozo social, a esta *idea del hombre*, no equivale automáticamente a admitirla. Por su ser absoluto, por su estar frente a la realidad ,puede reobrar sobre ella⁵¹ , volverse

de perfección.

49.La multiplicidad de éticas, de sistemas de deberes dependerá de la multiplicidad de ideas del hombre que se tengan.

50.Cfr. SH 426. También encontramos esta vinculación de modo nítido en Aranguren: Cfr. BONETE, Enrique: 'La ética en la filosofía española del siglo XX' en *Historia de la Ética*. cit. p.400

51.Señala enfáticamente Zubiri que "de ahí no se sigue que la presión social sea lo único, ni lo decisivo,"
295

contra ella, declarase conforme o disconforme con ella⁵². Esto es lo que permitirá el desarrollo de la moral⁵³. Lo que sí deja claro, en todo caso, es que, como queda ya dicho, el esbozo moral nunca es absoluto ni válido para todas las épocas. Estará siempre abierto porque depende de un determinado contexto histórico y social⁵⁴.

b) Bondad y maldad

Este esbozo que actúa como coordenadas sociales, ante la volición, son formas objetivadas del bien y del mal⁵⁵. Pues bien, esto malo o bueno objetivado como principios regulativos es a lo que Zubiri denomina **bondad y maldad**⁵⁶. Son la objetivación social de lo bueno y lo malo como

para explicar la fuerza de la preferibilidad. No es lo único porque el hombre puede volverse contra la sociedad. El hombre, al menos en su fuero interno, se puede rebelar contra la propia sociedad"(SH 355)

Cfr. SSV 283

52.Cfr. SH 313

53.El desarrollo - o involución- moral concreta provienen de la adecuación o inadecuación entre "la situación del hombre en una sociedad y la idea del hombre dentro de ella"(SH 427). Esta adecuación o inadecuación es algo que lleva a cabo la persona concreta. Puede haber un ajuste o un desajuste entre la moral vivida y la moral vigente. Puede que en la vida práctica se den ciertas posibilidades que no estén aceptadas o contempladas por la moral vigente (Cfr. SH 427). Así, por ejemplo, se puede hablar de un desajuste en España a partir de los años setenta entre la moral sexual vigente y la moral sexual vivida, la cual ponía en juego posibilidades ignoradas por la moral vigente. Otro caso paradigmático puede ser el desajuste entre lo que ofrece la moral vigente en Occidente y las posibilidades, técnicas y morales, que se ofrecen gracias a nuevas técnicas y conocimientos en el campo de la genética. La cuestión es si la idea del hombre que hay en un momento determinado puede o no dar cuenta de esas nuevas posibilidades. Quizás haga falta una "ex-plicación de las posibilidades implicadas en la 'idea del hombre'"(SH 428) o, incluso, la propia modificación de la idea del hombre que se tiene.

54.Por su nuclearidad repetimos esta cita, ahora completa: "La moralidad misma es social y es histórica. No se trata, pura y simplemente de que el hombre tenga unas ideas morales en función de la sociedad y de la historia sino que la dimensión de realidad moral que el hombre tiene es constitutivamente qua realidad moral, histórica y social."(SH 422)

55.Se dice así que algo es un buen o mal uso social, que es normal o anormal en la propia sociedad, que es correcto o incorrecto o, sencillamente, se marca la diferencia entre lo bueno y lo malo como objetivaciones sociales (que, en cuanto bienes y males concretos y campales difieren según sociedades).

56.Cfr. SSV 281

principio, como poder objetivo.

Se trata de lo que está ahí, a lo que Zubiri llama 'tópicos'⁵⁷, en tanto que se ciernen sobre cada persona (aunque está en la libertad de cada persona aceptarlos o no). Se trata de lo instaurado en la mayoría de las personas como algo reconocido y vivido como bueno o malo. Por eso, *"una volición(..) si es repetida por muchos, va adquiriendo volumen y acaba por mundanizarse, esto es, acaba forzosamente por cambiar el mundo mismo(..). Es justamente la Historia"(SSV 283)*

c) ¿Cuáles son concretamente en ética estos esbozos?

Consisten en los diversos sistemas éticos, tal y como se estudian en la historia de la filosofía y también los principios morales tal y como son aceptados en diversos ámbitos deontológicos⁵⁸. Pero estos sistemas, estos esbozos, son siempre provisionales y respectivos. No

57.Cfr. SSV 280

58.Un ejemplo destacado de esbozos de carácter social y cultural son los llamados desde la "National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Sciences" que en Estados Unidos en 1977 comenzó estudios que daban origen a la bioética. En 1978 esta 'National Commission' publica el Belmont Report sobre la protección de que son merecedoras las personas en la investigación biomédica. Frente a los códigos éticos existentes hasta el momento (que en cierto modo también son esbozos sociales) se formulan unos principios éticos de carácter general: principio de respeto a la persona, principio de beneficencia y principio de autonomía. Se proponen no como principios absolutos de carácter metafísico sino como principios consuetudinarios que ayudan a resolver problemas éticos que surgen en investigaciones médicas. Más adelante estos principios han cristalizado en cuatro: justicia, no-maleficencia, autonomía y beneficencia (Cfr. National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Sciences, **The Belmont Report**, Washington 1979 y, sobre todo, Beauchamp y Childress **Principles of Biomedical Ethics**. Oxford University Press, New York 1979)

El citado método de la bioética tiene en coincidencia con el zubiriano en que no es principialista sino que parte de casos concretos (que sería el SR II) para luego esbozar principios (esbozo social o Esbozo I que serían los de justicia y no-maleficencia y esbozo personal o Esbozo II que consistiría en los de beneficencia y autonomía) desde los cuales se proponen líneas de acción (lo que en Zubiri consiste en 'experiencia') que justificarán o no el esbozo. El problema con el que se suele encontrar la bioética es el de la fundamentación de esos principios esbozados para lo cual, desde Zubiri, se tendrían que confrontar en su puesta en ejercicio con el Sistema de Referencia I. Pero no sólo los principios de la bioética serían esbozos morales: lo son también las máximas kantianas, las Tablas de la Ley de Moisés, la Declaración Universal de Derechos Humanos, las máximas morales de Séneca, Epicteto o Marco Aurelio...

son principios absolutos sino sistemas morales más o menos articulados y actitudes ante la vida que proporcionan criterios para la actuación⁵⁹.

Dado su formalismo ético, se enfrenta Zubiri a todo intento de determinar de una vez para siempre qué es lo que se debe hacer. La solución que el hombre vaya dando a cada situación en la que está inmerso "*es en sí mismo indeterminado*"(SH 420). Sólo la posibilidad posibilitante -la felicidad-, como vimos, es algo a lo que necesariamente el hombre está ligado. Pero "*el problema de la realización determinada de la moral queda indeterminado*"(SH 420). Como prueba de esta indeterminación apriorica aduce Zubiri la multiplicidad de sistemas morales que de hecho existen⁶⁰.

d) La moralidad es social e histórica

Decíamos que los esbozos morales son respectivos. □A qué? A la persona (a sus tendencias, impulsos, dotes, etc) y a las cosas-sentido que posibilitan a la persona. El esbozo dependerá de las cosas concretas que haya en la circunstancia de la persona. Pero en la consideración del esbozo que estamos haciendo, el esbozo social e histórico, la funcionalidad en la que nos vamos a fijar es en la que respecta a los demás hombres, y esto en dos aspectos: social e históricamente. De hecho, es de la sociedad de la que recibe la persona el sistema de posibilidades

59. Posiblemente sea deudor Zubiri, en esta cuestión, de lo propuesto por Scheler en su *Ordo amoris* (Caparrós, colección Esprit, Madrid 1996) que tradujo el mismo Zubiri. Expone en este libro que necesariamente han de existir diversos códigos éticos, en función de la variedad cultural e histórica: "esta falta de uniformidad no es algo que éticamente no debiera existir, sino que lo que no debiera existir sería, por el contrario, la uniformidad de todas las normas de los hombres, pueblos, naciones y agrupaciones de toda especie"(p.33). Sin embargo no admite el subjetivismo moral: el 'ordo amoris' es un orden absoluto, una estructura real que no depende de gustos ni preferencias: "Pero entonces tienen que tener también [la multiplicidad de códigos éticos] un lugar ,dentro del marco de la determinación universal del hombre, todas sus determinaciones individuales. La determinación individual no es 'subjetiva' por el hecho de que pueda ser conocida y realizada exclusivamente por aquel para el cual existe"(p.33).

60.Cfr SH 421

apropiables. Es decir, el esbozo social es recibido. Por eso, *"la moralidad misma es social y es histórica"*(SH 422). Vamos a ver por separado ambos aspectos. La idea de perfección, de la que acabamos de hablar, está históricamente vivida y concebida. En cada situación histórica la perfección es explicada y concretada de una manera, dando lugar a unas posibilidades concretas. La concreción de la moral, en un determinado momento histórico, procede de *"la convivencia social y la situación individual"*(SH 435)⁶¹.

61.Lo que implica que lo que hemos llamado Esbozo I tiene su pleno cumplimiento en el Esbozo II y que este paso es posible gracias a la convivencia social y a la libertad individual. En este sentido cada cual es hijo de su época, de su sociedad pero también de sí mismo: es agente, actor pero, sobre todo, autor de su vida moral.

1) El esbozo en su dimensión histórica.

La historia es transmisión de esbozos, de maneras de estar en la realidad. Y todo esbozo social y personal se asienta, en última instancia, en esbozos recibidos tradentemente⁶². Estos esbozos, por supuesto, también son creaciones racionales⁶³ y si, a su vez, penden de otras recibidas, serán re-creaciones racionales ya objetivadas.

Los hombres están afectados por el *haber* humano. Más esto sólo es posible porque, en primer lugar, los hombres concretos exteriorizan sus modos de pensar, sentir y actuar⁶⁴ y, luego, porque se objetiva en forma de *haber* humano⁶⁵. Este haber, en cuanto que se transmite, es lo que constituye la **tradición**: es la 'forma mentis' en cuanto haber.

Tradición, señala Zubiri, es entrega de formas de estar en la realidad: "*es el acto en que se*

62.Tradición es para Zubiri lo entregado: es entrega de realidad (Cfr. SH 205).

63.Cfr SH 202: "El mecanismo de la historia es 'invención' en entrega".

Ahora bien, el que el esbozo sea recibido, no significa que no sea construido: "en su concreción social e histórica el individuo no se saca la moral de su cabeza, sino que se la dan hecha los demás"(SH 423). "La sociedad es fuente de un sistema de deberes"(SH 424). Pero, en segundo término, también el individuo colabora en su re-construcción, reconstrucción que será legada tradentemente. No hablamos ya aquí de bienes concretos, como lo hacíamos al referirnos al Logos moral, sino de deberes concretos:"el hombre, efectivamente, recibe de los demás un sistema de moral, que luego puede desechar"(SH 423)

64.Cfr. SH 265

65.El concepto de 'haber' al que aquí se refiere está ya presente en **Naturaleza, Historia, Dios**. El haber sería la 'ousia' de una cosa (NHD 271). Tomando experiencia en un sentido muy distinto al que tendrá definitivamente en la trilogía **Inteligencia sentiente** dirá que "**experiencia** significa algo adquirido en el transcurso real y efectivo de la vida. No es un conjunto de pensamientos que le intelecto forja, con verdad o sin ella, sino el **haber** que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas." (NHD 190).

De este modo, el haber del hombre sería la realidad que va cobrando en su hacerse con las cosas. "La experiencia consiste en la forma peculiar con que las cosas ponen su realidad en las manos del hombre"(NHD 192). Por consiguiente, es la realidad, desde sí misma, la que se hace presente en la experiencia. He aquí el realismo zubiriano. La realidad 'sale al encuentro' y, poniéndose en manos del hombre (□Vorhanden?) le constituye, le proporciona realidad, haber. Por esto la experiencia supone algo previo: la realidad inmediatamente aprehendida. Esto marca un límite: no es porque la experiencia personal no sea una auténtica experiencia, es decir, una adquisición de haber en el trato con la realidad, sino que es un tipo -minoritario y escaso- de experiencia.

da a una persona un haber determinado"(SH 265)⁶⁶.

Esto no significa que el hombre esté sometido determinadamente a esta tradición: tiene que verificarla y puede enfrentarse a ella:

"el hombre no se ve forzosamente arrastrado como un autómeta por los usos, costumbres y instituciones de la sociedad"(SH 312)⁶⁷.

Pero, en todo caso, siempre está dentro de una tradición.

Necesita el hombre, para proyectar su vida, la recepción de un sistema de posibilidades objetivado que le dote de unas coordenadas y repertorio de posibles respuestas ya esbozadas y experimentadas por otros. *"Si el hombre tuviese que hacerse cuestión para todas las posibilidades de la vida de cada una de esas cosas, no habría pasado de su estadio más primitivo"(SH 309).*

Contar con un elenco de posibles respuestas no sólo hace avanzar la vida del hombre sino que lo libera para permitirle otras posibilidades superiores. Esto lo refiere Zubiri de un modo explícito a la **técnica**: *"El hombre no podría realizar lo que es capaz de hacer en la técnica actual si no fuera por esta condición (...) "(SH 309).*

Pero, con igual razón, se podría aplicar a la **moral**: los avances morales de cada altura histórica permite otros superiores en tiempos posteriores del mismo modo que retrocesos morales esterilizan o lastran gravemente la posibilidad de avances posteriores. Sin duda, las culturas y las sociedades van acumulando un patrimonio ético. En la nuestra, se considera ya ganado la abolición

66.No es mera pervivencia del pasado. Tradición es, igual que señala Gadamer, conservación pero también invención. Cfr. **Verdad y Método**. cit. pp. 212ss y 343ss.

67.Cfr. SH 313. El hombre siempre tiene la capacidad de rechazar los esbozos de posibilidades recibidos, rebelarse contra ellos. En todo caso, de lo que no salgo es de la alteridad. Lo que no puedo es prescindir de toda versión a los demás. Puedo prescindir de un modo de versión, de un sistema de posibilidades o una idea del hombre pero no de cualquier sistema de posibilidades y de cualquier idea del hombre.

de la esclavitud, la libertad de expresión o la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos. Desde estos esbozos ya admitidos cabrá seguir haciendo avances para, por ejemplo, seguir superando otros tipos de sometimientos del hombre por el hombre que ahora aparecen como legales. De todo ello una conclusión clara es la necesidad de una educación ética que permita a las personas conocer este patrimonio y poder esbozar su vida a partir de él.

Por otra parte, la **tradición**, en tanto que haber humano que posibilita todo esbozo social y personal es **constitutiva**⁶⁸. Pero también es **continuativa**⁶⁹ en cuanto que supone transmisión de unas generaciones a otras de esas formas de estar en la realidad.

Además, esta tradición es **prospectiva**, es decir, impele a esbozar y buscar nuevas formas de estar en la realidad. El que adopta una dimensión prospectiva es siempre, por tanto, "*el individuo que adquiere la tradición, o muchos de los individuos que componen una sociedad*"(SH 266).

Siempre son individuos concretos los que, frente a una tradición que reciben, la someten al cedazo de sus propios esbozos teniendo que responder ante nuevas situaciones. La tradición no transmite contenidos morales concretos pero sí las posibilidades para estos contenidos⁷⁰. De modo que todo esbozo, en cuanto sistema de posibilidades, debe contar, ante todo, con las posibilidades recibidas o incoadas tradentemente.

La acción moral "*está físicamente determinada en cada una de las concretas situaciones en que va pasando su vida*"(SH 422) (por los esbozos recibidos tradentemente) lo que no implica que no deba justificar el esbozo. Pero, en segundo término, también el individuo colabora en su reconstrucción, reconstrucción que será legada tradentemente. No hablamos ya aquí de bienes

68.Cfr. SH 266

69.Cfr. SH 266

70.Cfr.SH 267

concretos, como lo hacíamos al referirnos al Logos moral, sino de deberes concretos: *"el hombre, efectivamente, recibe de los demás un sistema de moral, que luego puede desechar"*(SH 423). Lo que nunca especificará la sociedad es cuáles son los deberes concretos que cada uno debe seguir (y, aunque fuese una sociedad totalitaria o primitiva en que esto pudiese suceder, siempre queda la aceptación personal o no de dichos deberes). El contenido de los deberes es algo que cada uno debe esbozar personalmente, pero siempre engastado, en última instancia, en los esbozos históricos. Es esto necesario por cuanto *"la realidad humana es histórica en cuanto realidad"*(SH 204).

De una manera inequívoca relaciona Zubiri ambos niveles de esbozo al señalar que *"la forma de realidad recibida es la forma radical y básica de las posibilidades de realización. Y como tal es una forma cuyo carácter conformante consiste en ser fuente de posibilidades y de su actualización"*(SH 209)

De todas maneras, aunque la tradición no nos entregue los contenidos concretos de la moral personal, no es menos cierto que la figura vital que es entregada tradentemente *"determina el sentido de su contenido vital"*(SH 206). No se entrega contenido concreto pero sí las coordenadas desde las cuales se creará el esbozo personal y los contenidos concretos⁷¹.

Distingue en este sentido Zubiri entre la figura de una vida (personalidad) en la cual se concreta un contenido determinado y la forma de vida como forma de vivir. En el primer lugar la figura (personal) es configurante. Pero en este segundo caso es conformante⁷² en el sentido de entrega de formas de vivir y, por tanto, formante de la propia realidad personal. Se entrega una idea

71. Este sentido entregado tradentemente es un dar de sí de la misma realidad. Lo que se entrega es una realidad y el sentido reposa sobre esta realidad como extensión de la misma. (Cfr. SH 207).

72. No se refiere aquí a la conformación como tipo de experiencia tal y como aparece en **Inteligencia y Razón** (Cfr. IRA 254-257)

del hombre, una *'forma mentis'* o mentalidad que permite a la persona *"ver la realidad de determinada manera"*(SH 208)⁷³

Dijimos que los esbozos, en cada persona, en cada sociedad y en cada momento histórico, dependerán del sistema de referencia del que se parta. Para los esbozos en su nivel personal serán los bienes concretos, dados en el Logos moral el sistema de referencia. Pero en el nivel social e histórico de los esbozos, es decir, el sistema de deberes transmitido, dependerá de otro nivel del sistema de referencia: del hombre como realidad moral, o más exactamente, de la idea acerca de lo que sea el hombre: *"En el fondo de toda moral lo importante no es el sistema de deberes que la sociedad determina; lo que importa es la idea que se tenga del hombre"*(SH 425).

Esto explicita lo ya anunciado al comienzo de este apartado: que el esbozo de la moral es provisional. En primer lugar porque dentro de una misma idea del hombre, hay variaciones históricas en la concreción de unas u otras posibilidades internas. Toda moral es desarrollable en varias direcciones, abierta, a partir de una misma *idea del hombre*. Pero, por otra parte, esta moral esbozada no puede ser universal porque en las diversas sociedades se enfrentan diversas ideas de lo que es el hombre. Por último, hay que decir que también el esbozo personal de posibilidades parte

73.En la aplicación concreta del método moral será de gran interés consignar las características de la cosmovisión de la sociedad en la que está la persona de la que estemos analizando su decurso vital, porque "por nacer en determinado momento de la historia el hombre tiene una forma de realidad distinta de la que tendría si hubiera nacido en otro momento"(SH 208). Desde esta cosmovisión habrá que entender - □auténtico ejercicio de hermeneusis!- la hechura biográfica de las personas que viven en ella. Se trataría, en categorías gadamerianas, de poner en claro los prejuicios y precomprensiones del individuo pues, "los prejuicios del individuo, mucho más que sus juicios, constituyen la realidad histórica de su ser"(Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme, Salamanca 1988³⁰, p. 344

Puede resultar, en este contexto, enormemente enriquecedor comparar las concepciones respectivas que de la 'tradición' tienen Zubiri y en Gádamer (ambas deudoras de Heidegger).

de la idea que de sí mismo tiene cada uno⁷⁴.

74.Cfr. SH 429

2) El esbozo en su dimensión social

Cada miembro de un 'phylum' está intrínsecamente vertido a los demás miembros del mismo. En esto consiste la **sociedad**⁷⁵. La sociedad supone convivencia y esto no de modo accidental, sino que la versión filética a otros hace que cada hombre esté asociado a otros en cuanto realidades. Los demás hombres *"intervienen en mi situación con la situación que ellos tienen"*(SH 223).

Por consiguiente, parece evidente que los demás están íntimamente presentes en la propia situación de modo último, posibilitante e impelente. Esto tiene lugar de manera eminente no tanto en la versión impersonal a los demás (relación con los otros en tanto que meramente otros⁷⁶) cuanto en la versión personal (relación con los otros en tanto que personas). De esta manera se presenta: *"el habito de alteridad como fundamento de la vida"* (SH 302).

La alteridad es el modo concreto en que la realidad es fundante en mí. De modo que una vez más, ante esta posición zubiriana, tenemos que subrayar cómo esta moral queda radicalmente a salvo de todo solipsismo.

Los otros son realidad última, posibilitante e impelente del propio decurso vital. Esta tan central idea es perfilada por Zubiri desde muchos ángulos.

Los demás, en efecto son **apoyo último**: le proporcionan recursos, le educan, le enseñan (cfr. SH 563-568), son ayuda, acompañamiento (cfr. SH 139). También los demás se presentan como **posibilitantes**. Sobre ello dice Zubiri: *"Se trata de la convivencia y la configuración como*

75.Cfr. SH 194

76.Cfr. SH 195.

fuerza de vida propia. Pues bien, la alteridad como fuerza de vida propia no es otra cosa sino las otras vidas, las vidas de los otros, en tanto que me permiten hacer mi propia vida; es decir, en cuanto que son posibilidades mías"(SH 306).

Queda claro también que esta posibilidad no está dada en una relación objetual sino de encuentro personal. Lo que los otros ofrecen a la persona no es algo de ellas, sino ellas mismas en cuanto posibilidad. Es la misma vida de los otros la que se hace posibilidad de mi vida.

Por otra parte, los otros me instan a realizarme: son **impelentes**:

"Son, pues, los demás, en tanto que me fuerzan a apropiarme el sistema de posibilidades - en sentido positivo o negativo- los que permiten y fuerzan a ser cada cual"(SH 311).

Nótese aquí un interesante matiz: los otros no sólo pueden ser impelentes de mi propia realización personal, sino también obstáculos para ello. Recuérdese la ambivalencia moral de todo lo campal.

Los demás son, por tanto, ayuda. Pero son mucho más que ayuda: son apoyo, y posibilidad, e impelencia. No basta con la presencia de estas posibilidades.

En definitiva, lo más radical de la dimensión de alteridad del hombre es que en cuanto incorporado a un 'cuerpo social'⁷⁷, recibe un sistema de posibilidades, como una posibilidad positiva de la vida de cada persona.

Toda situación es, por tanto, una co-situación, por lo que el esbozo deberá ser construido a partir de las posibilidades que me entregan los otros en cuanto otros y en cuanto personas, es decir, social y comunitariamente.

Traté de dos círculos básicos de versión a los demás: versión al otro en cuanto otro y versión al otro en cuanto persona. En el primer caso el otro es '*socius*', cooperador⁷⁸ y la unidad interna de esos '*socius*' es la sociedad⁷⁹. Lo social es la '*forma mentis*', es decir, "*la figura del haber entendido y del haber pensado*"(SH 263) que se entrega a otros hombre de modo objetivado. En su virtud, las propias maneras de pensar, sentir y actuar están afectadas por los demás.

Pero versión más radical es la que se da en el segundo caso: en el cual el otro es una persona y lo que se vive es una '*koinonia*'⁸⁰. Cumple aquí llamar la atención sobre la proximidad de la concepción zubiriana con la de Buber en tanto que la estructura comunitaria del hombre está basado en la relación recíproca Tú-Yo⁸¹.

En la '*koinonia*' o comunidad es donde más trasluce la presencia fundante de los otros. Cada persona está vertida a los demás⁸² pero es que, en cierta manera de modo '*a priori*', "*son los demás*

77.Cfr. SH 308

78.
Cfr. SH 226

79.El elenco de elementos que hay que tener en cuenta a este nivel está parcialmente enumerado por Zubiri: instituciones, usos, sentimientos sociales.... Cfr. SH 227

80.Cfr. 228. Hace referencia aquí Zubiri a la clasificación que Tönnies hizo entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* en la que él mismo se inspira.Cfr. SH 268-269

81.Cfr. SH 228. Buber señala que "la palabra básica es el par Yo-Tú(...). No existe ningún Yo en sí, sino sólo el Yo de la palabra básica Yo-Tú y el Yo de la palabra básica Yo-Ello". Tú y Yo. cit. 9-10.

Del mismo modo, sitúa Zubiri la quitaesencia de la comunalidad en la relación interpersonal. El método deberá tener muy en cuenta en su aplicación práctica cuál es el esbozo del Yo con el Tú, cuestión de la que no trata Zubiri pero a la que queda abierto su pensamiento. Cuestiones como el proyecto de vida matrimonial o el proyecto de una amistad, tendrían fecundo desarrollo partiendo de estas coordenadas.

82.Esta versión que es constitutiva es la que funda la posibilidad de encuentro personal con los demás (Cfr. SH 235).

hombres los que, en una u otra forma, se han entreverado, y han intervenido, en mi vida"(SH 234).

Los demás en la 'koinonia' están presentes en varias formas: en forma de **ayuda**, de **socorro**, el sentido de lo humano⁸³, etc, de modo que "*los demás van imprimiendo en mí la impronta de su modo de ser*"(SH 239)⁸⁴. Y esto ocurre no sólo porque los otros tienen la facultad de ofrecer o no ciertas cosas-sentido a la persona, de dejar o no que la persona acceda a ciertas posibilidades⁸⁵, sino sobre todo por lo que ellas mismas son, es decir, por sus notas -naturales y apropiadas-, sus dotes, sus proyectos, etc.

Retomemos el hecho de que la versión a los demás puede ser impersonal (sociedad) y personal (comunidad). Pues bien: en el primer caso lo que me entregan está objetivado (se trata de una determinada figura de la *idea del hombre* vigente) y en el segundo se trata de las concrecciones personales de aquello que constituye la *idea del hombre*. Pero en cuanto provenientes de otros son siempre para mí posibilidades entregadas (que luego serán empleadas o no en mi proyecto vital)⁸⁶.

La cuestión aún se puede precisar mucho más porque entre lo impersonal y lo estrictamente personal, la comunalidad puede constituirse en diversos **círculos sociales**. Estos círculos arrancan en lo más cercano, familia, tribu y se agrandan en la medida en que se van haciendo impersonales:

83.Cfr. SH 236-237, 253

84.Elemento clave en la aplicación práctica del método será la necesidad de tener en cuenta la '**filiación**' de la persona a la hora de la comprensión de sus esbozos personales. Especial mención hace Zubiri a la madre (o a quien haga sus veces): Cfr. SH 241

De un modo más general dirá Zubiri que "el hombre está real y físicamente modulado por los demás"(SH 260).

85.Cfr SH 240-241

86.Queda claro, entonces, que el esbozo social es el conjunto articulado de posibilidades que se me entregan tanto social como comunitariamente. Mi ser comunal (Cfr. SH 197) es la manera concreta en como recibo los esbozos (recordemos que los esbozos siempre son concretos).

ciudad, región, nación⁸⁷. Por tanto se podría hablar, dentro de la dimensión social, de diversos subniveles del esbozo según tuvieran su origen en cada uno de estos círculos⁸⁸.

Esto muestra que el hombre no es social 'en abstracto' sino que "*toda socialidad lo es tan sólo respecto de un círculo de convivencia*" (SH 218).

Lo que hay por parte de los demás es una **transmisión** de esbozos objetivados (sean a su vez recibidos socialmente o creados personalmente en función de la idea del hombre de esa sociedad⁸⁹). Esta transmisión de esbozos es a lo que Zubiri llama "*entrega de modos de estar vivientemente en la realidad*" (SH 200). Estos modos no son sino sistemas articulados de posibilidades: esbozos.

Pues bien, justamente la transmisión de esbozos de posibilidades objetivadas es lo que constituye la **Historia**.

Antes de abordar este segundo nivel de objetivación (que además es el que está a la base del social), quiero destacar la necesidad de estos esbozos recibidos para la propia pervivencia y

87.Cfr. SH 218. Estos niveles de socialidad suponen siempre diversas intensidades de condicionamiento del esbozo personal. Hay casos, como los de sociedades cerradas en la cual el aislamiento es completo (Cfr. SH 218-9) (es decir, el esbozo social más que condicionante sería determinante).

88.También la aplicación concreta del método debería tomar nota de esta dimensión. Sin duda, la pertenencia a esta u otra familia supone siempre una determinada posibilitación - e imposibilitación en otros aspectos- de carácter muy condicionante. Quizás algunas grandes ciudades, por su idiosincrasia y problemas endémicos afecten de modo intenso al modo de enfrentarse a la realidad de sus habitantes. Qué duda cabe que nacer en una región o en otra, hablando una lengua u otra, condiciona la manera de enfrentarse a la realidad. Son formas concretas de enfrentamiento a la realidad: mentalidades concretas.

89.Es decir, en principio, tanto pueden resultar posibilitante las ideas impersonales que aparecen subliminalmente en anuncios televisivos como las ideas o propuestas personales de un escritor de quien leo un ensayo. Pero, en cualquier caso, en ambos casos se da una objetivación que es lo que permite la transmisión.

viabilidad del hombre. El hombre no nace sabiendo cómo enfrentarse creativamente a las diversas situaciones: *"No basta con que cada hombre reciba una inteligencia sino que necesita que se den a su intelección mismas formas de vida en la realidad. El hombre no puede comenzar de cero"*(SH 201).

C) EL PROYECTO VITAL O ESBOZO II

1) El proyecto personal.

En el desarrollo de su personalidad, los estímulos e impulsos biológicos del hombre no son suficientes para dar respuesta a la situación. El hombre no está enclavado como los animales por lo que tiene que considerar las cosas antes de ejecutar su acto⁹⁰. Y esto supone, como hemos repetido, moverse en la irrealidad.

Según vimos, el hombre tiene que *"suspender la respuesta y hacerse cargo de las cosas y de la situación como realidad"*(SH 140). La salida a las diversas situaciones en las que está inmerso es indeterminada, la tiene que determinar el propio hombre mediante esa suspensión de la respuesta⁹¹, *"contando con los recursos que uno tiene para hacer algo"* (ETM 274).

El hombre debe, entonces, preferir una cosa en lugar de otra en cuanto que le posibilita

90. Se trata de la misma concepción antropológica de Ortega, inspirada a su vez en Heidegger, según la cual, la vida es tener que proyectar quién queremos ser a partir de posibilidades. La persona es así "un ser que consiste, más que en lo que es, en lo que va a ser(...)" Nuestra vida es ante todo toparse con el futuro(...) La vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro. La vida es futurición" (ORTEGA Y GASSET, José: *¿Qué es filosofía?*. Espasa Calpe, Madrid 1973, pp.194, 196).

La raigambre de esta idea en Ortega es profunda. Ya en *Estética en el tranvía*, defendiendo el imperativo pindárico y frente al criterio kantiano, señala que "Yo no puedo querer plenamente sino lo que en mí brota como apetencia de toda mi individual persona...: No midamos pues a cada cual sino consigo mismo: lo que es como realidad con lo que es como proyecto. Llega a ser el que eres. He ahí el justo imperativo" *Obras Completas* Alianza Editorial 1983, tomo II, p.38). En esto consiste el proyecto para Ortega: en ser plenamente lo que somos. Sobre proyecto vital y personalidad: BONETE, Enrique: 'La ética en la filosofía española del siglo XX' en *Historia de la Ética*. cit. pp.410-414.

También es esta concepción cara a Julián Marías y que constituye un eje de su antropología: el carácter proyectivo y futurizo de la persona. Cfr., por ejemplo: JULIÁN MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid 1993, pp 17-21.; o en *Antropología metafísica*. Alianza Editorial, Madrid 1987, pp 86-91.

91. Cfr. ETM 281

mejor su realización. Es aquí donde cabe hablar de **finés y medios**⁹² porque medios y fines son, ante todo, posibilidades.

Las cosas se convierten en medios en la medida en que la voluntad las pretenda como posibilidad. Y los fines son algo que el sujeto se propone. Ambas posibilidades, fines y medios, son fruto de una volición compleja, es decir, racional⁹³.

En su situación concreta⁹⁴, el hombre tiene que esbozar un sistema de posibilidades⁹⁵, un sistema de fines y medios los cuales se articulan formando **proyectos**⁹⁶. Y esto es así porque en hombre, en situación, se ve instado por las cosas campales⁹⁷ de modo que se encuentra "*entre la idea de lo que era y la idea de lo que tengo que ser*"(SH 643).

92. Es doctrina de Zubiri el señalar que la ordenación de medios a unos fines y los fines en sí no es lo que caracteriza, en sentido estricto, a aquello sobre lo que la voluntad recae (Cfr. SH 372). La ética no consiste en la determinación de fines y bienes sino en el hombre en tanto que realidad moral. No obstante recoge la doctrina clásica (Cfr. SH 366-368) según la cual "el carácter especial de la inclinación natural que es la libertad parte de la diferencia primaria y terminante entre el fin y los medios. La voluntad no solamente elige el medio en orden al fin sino que sobre todo elige el fin(...) Estos fines el hombre los tiene por elección"(SH 367)

93. Cfr. SH 372-373 y lo dicho en el capítulo IV sobre la voluntad compleja.

94. Cfr. SH 642-643. La persona, para llevar a cabo un proyecto, tiene que partir necesariamente de todo con lo que cuenta tal y como fue recogido en el SR II. Lo que se está a poner aquí de manifiesto, además, es la radical diferencia con Kant pues, como ya indicaba Ortega en *España invertebrada*, "□No es sospechosa una ética que al dictar sus normas se olvida de cómo es en su íntegra condición el objeto cuya perfección pretende definir e imperar?(...) Sólo debe ser lo que puede ser, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es"(Obras Completas. Alianza Editorial, Madrid 1983, Tomo III, p.101)..

Por esto, señala Enrique Bonete que "Ortega parece acusar a la ética kantiana (rigorista y ascética) de atender sólo a la moral expresada en el deber olvidando las tendencias, impulsos y necesidades reales"(La ética en la filosofía española del siglo XX'. cit. p 394).

En esta misma estela se sitúa Zubiri: no es posible hablar de un proyecto vital, del proyecto ético de una persona, si no parte de un modo concreto de su circunstancia.

95. Cfr. SH 421

96. Cfr. LÓPEZ ARANGUREN, José Luis: 'Ética. cit. p150.

97. Cotéjese con el siguiente texto zubiriano: "Las nuevas cosas son también reales; son ellas en su realidad las que me sacan de mis casillas, del estado real en que me encontraba. Finalmente, son estas cosas reales, con las que realmente estoy ahora, las que me lanzan realmente fuera de las cosas en que estaba"(SH 646)

Proyectar supone tomar distancia de la realidad. Al tomar distancia de la realidad, toma las cosas como posibilidades de su desarrollo personal, como cosas-sentido entre las que tiene que elegir. Esa elección se hará en función del antementado proyecto. *"Y lo que constituye el carácter formal de proyecto es aquello en vista de lo cual el hombre va a preferir lo que se le presenta como una posibilidad entre varias"*(SH 141).

Este proyectar es, por consiguiente, hacer un esbozo en el que las cosas del campo son tomadas bajo otras perspectiva: como posibilidades de realización.

El proyecto es lo que el hombre hace para definir su figura, para ser lo que quiere ser. Para ello, el hombre pone en juego su 'zoe'⁹⁸, las cosas-sentido que hay en su situación, a sí mismo, a la concrección campal de su comunidad (impersonal y personal), a su tradición⁹⁹.

Por otra parte, recordemos aquí someramente que el proyecto vital está construido sobre los esbozos sociales e históricos recibidos. No surgen 'ex nihilo'. La fuerza del propio esbozo que, como vimos, vehicula el poder de lo real, proviene de la fuerza del querer pero tambien del propio sistema de posibilidades recibido¹⁰⁰.

Todo está frente a él, instándole a su realización. Y ante ello tiene que optar formando sus propios sistemas de posibilidades. Así el hombre se define, define su vida. Pero si todo proyectar

98.El 'bios' puede cambiar y reobrar sobre los recursos que le ofrece la 'zoe'. Pero, en última instancia, la organización de su medio lo lleva la persona a cabo "haciendo de la construcción un proyecto de realización, lo cual sería imposible, si el hombre antes de proyectar, y cuando proyecta, no fuerza constructivo por su 'zoe'."(SH 575)

99.Frente a existencialistas como Sartre se cuida mucho Zubiri en dejar claro que el hombre no proyecta su vida 'ex nihilo', "desde el vacío, sino sobre la base de las acciones elementales y básicas que es capaz de realizar"(SH 580). Por ello especifica Zubiri que "pretender, como es moda en filosofía actual, que la futurición está montada sobre sí, es quimérico"(SH 617)

100.Cfr. SH 311. El conjunto de esbozos dados tradentemente a través de la sociedad "no solamente permite que cada hombre sea cada cual, sino que le fuerza positivamente a serlo"(SH 311). De un modo concreto dirá respecto de los esbozos recibidos socialmente, por ejemplo, que "toda la fuerza de la imposición

supone poner en juego unas posibilidades, ello no basta: es menester, además, "*orientarlas y polarizarlas a algo que el hombre ha decidido*"(SH 580). No basta tener un amplio repertorio de posibilidades. Hay que dar cuenta de ellas, ha de bosquejarse qué se quiere hacer con ellas. Esto es lo que permite crear una nueva situación. "*La realización de ese proyecto va cambiando las situaciones; cada situación vuelve a plantear otro problema, etc. Y se va constituyendo así el tejido de la vida humana*"(ETM 274).

En este sentido, es de extraordinaria importancia la puesta en juego tanto de la *idea del hombre* recibida tradentemente como la *idea de sí mismo* que se tenga. Sin esta idea de sí no puede tampoco orientar sus posibilidades porque la idea de sí es, por una parte, una idea de las propias dotes y de sí mismo como bien. En la situación que le apremia descubre la persona la distancia entre lo que es y lo que quiere ser según su idea. Esto es lo que le impele a proyectar, a esbozar.

¿En virtud de qué se proyecta?. Se proyecta en virtud de una determinada idea del hombre, es decir, en función de una determinada idea de perfección, que tiene ahora dos facetas: la recibida tradentemente y la creada personalmente¹⁰¹. Pero lo que se proyecta es, en última instancia, la concreción de la religación a la fundamentalidad de lo real, es decir, el modo en que se concreta la personeidad en la personalidad¹⁰².

Proyectar es, por tanto, proponerse cambiar de situación. Hay que partir siempre de lo que nos queda de situaciones anteriores¹⁰³, pero sabiendo que lo anterior no es determinante¹⁰⁴.

consiste en que confiere posibilidades"(SH 315)

101. Cada quien esboza para su vida un determinado perfil de aquello en que particularmente cree que puede consistir su perfección personal, su vocación (en el ya mentado sentido que le da Aranguren en su *Ética*. (cit. pp.281ss).

102. Cfr. SH 432-433

103. Lo que nos queda de las situaciones anteriores son sus ideas en el sentido de las posibilidades ofrecidas

El proyecto consiste, en definitiva, en el sistema de posibilidades que interpone la persona entre una situación y otra. Por ello es por lo que hay que justificar este proyecto, hay que dar cuenta de él y hay que *"orientar la propia volición"*(SSV 80).

Por esto último es importante que la voluntad sea dueña de sí misma y además *"es menester que a la voluntad se le den cauces, se le den convicciones, con las cuales, efectivamente, la realidad tenga sentido para ella"*¹⁰⁵.

En conclusión: el proyecto, en tanto que esbozo personal, es siempre proyectado por la persona. Pero la persona esboza instado por la realidad, por cuanto que es la manera de dar respuesta creativa a la situación en la que está incurso¹⁰⁶. No cabe pasar directamente de una situación a otra sino por la medialidad del proyecto que es la forma de irrealidad propia de la razón. Al hombre no le es dado automáticamente el ajustamiento a la realidad sino que tiene que crearlo

por las cosas. (Cfr. SH 645)

104. En este sentido, la proximidad de Zubiri al llamado 'análisis existencial' tal y como lo entienden Binswanger, Boss o Rollo May es extremo, y la congruencia con la antropología zubiriana notable. Así, Martín Santos, recogiendo las tesis del análisis existencial, señala que "Comprender a un hombre sería-entre otras cosas- llegar a tener plena intuición de su proyecto.(...) El proyecto es la imagen de la totalidad vital a la que prejudicativamente el hombre se refiere en cada instante de su existencia" (MARTÍN SANTOS,L: *Libertad, Temporalidad y Transferencia en el psicoanálisis existencial*. Seix Barral, Barcelona 1975, p.73).

Al igual que en Zubiri, para estos autores,pasado y presente adquieren sentido a la luz del futuro. El pasado no actúa sobre nosotros de modo determinista sino que es utilizado en el proyecto vital para construir y aprender sobre él. Es el futuro el que condiciona el pasado, dirá Binswanger (un hombre recuerda aquello que le conviene para realizar su proyecto).

105.Resultaría desmoralizador, y por tanto paralizante de la vida moral, la ausencia de creencias y convicciones para la vida. Se trata no tanto de tener claros unos fines determinados (conforme al adagio escolástico según el cual 'omne agens propter finem agit' sino a un sentido vital,a un por qué que oriente la vida en el sentido, por ejemplo, en el que lo toma Viktor E. Frankl en su conocido *El hombre en busca de sentido*. Herder, Barcelona 1991, pp.97ss

106.Cfr. LÓPEZ ARANGUREN,José Luis: *Ética*. cit. p 150

Por otra parte, dice el mismo Zubiri que en el proyectar del hombre no sólo está el esbozar por parte del hombre sino toda la realidad incurra en sus proyectos. La realidad es la que le posibilita, soporta y le impele esbozar (Cfr. SH 644)

él. Pero esta creación no es "*una ocurrencia del individuo*"(SH 423). Tiene que crear este ajustamiento mediante sistema de posibilidades que se le ofrecen y que el prefiere (debiendo, más tarde, ser justificadas¹⁰⁷). Y tiene que estar creándolo continuamente: no existe un proyecto dado para siempre, un proyecto único, sino que, por vivir en hombre en secuencia, va esbozando en cada momento lo que le resulta felicitario¹⁰⁸. Por consiguiente, proyectar es ir **proyectando**, lo cual consiste en pensar qué se va a hacer, en cómo articular una serie de posibilidades como posibilitantes de la persona en situación. Llevarlas a cabo, ya queda dicho, es cuestión ulterior, cuestión de experiencia.

Estos esbozos personales están condicionados por el nivel de libertad de la persona¹⁰⁹. Este nivel deberá ser conocido en aras a la evaluación de la autenticidad del acto en su dimensión moral, es decir, de su responsabilidad y correspondencia con los valores y preferencias reales de la persona, y para evaluar el nivel de competencia del autor moral.

La persona puede tener diversa capacidad para proyectar. Puede aumentar esta capacidad en

107. Tanto es así que, como señala Scheler, "si tratamos de juzgar y medir a un sujeto de modo moralmente completo, tendremos que tener ante nuestro espíritu, junto con las normas universales, la idea de la determinación exclusiva de él [es decir, su proyecto]". (SCHELER, MAX: **Ordo Amoris**. Caparrós, Colección Esprit, Traducción de Xavier Zubiri, Edición de Juan Miguel Palacios, Madrid 1996, p.33)

108. Vivir en secuencia, señala Zubiri, supone que la figura de la personalidad siempre puede ser reformable (Cfr. SH 417), hasta el punto que siempre cabe el **arrepentimiento** sobre lo proyectado (SSV 147).

109. Lo cual será imprescindible conocer para la evaluación de la autenticidad del acto en su dimensión moral, es decir, de su responsabilidad y correspondencia con los valores y preferencias reales de la persona, y para evaluar el nivel de competencia del autor moral.

La persona puede tener diversa capacidad para proyectar. Puede aumentar esta capacidad en la medida en que se comprometa con sus proyectos o puede perderla en la medida en que opte por no enfrentarse a su vida como problema moral (recuérdese aquí lo dicho sobre las actitudes morales). En este caso, se pierde la **habitualidad de la libertad** en la construcción de esbozos, es decir, se pierde la costumbre de ser libre: "A fuerza de habituarse a no ejecutar actos de libertad, se yugula y se seca la libertad, y cuando se la quiera invocar, es inoperante" (SSV 148). Todo ello ha de tenerse en cuenta a la hora de la aplicación práctica del método moral.

la medida en que se comprometa con sus proyectos o puede perderla en la medida en que opte por no enfrentarse a su vida como problema moral (recuérdese aquí lo dicho sobre las actitudes morales). En este caso, se pierde la **habitualidad de la libertad** en la construcción de esbozos, es decir, se pierde la costumbre de ser libre: *"A fuerza de habituarse a no ejecutar actos de libertad, se yugula y se seca la libertad, y cuando se la quiera invocar, es inoperante"* (SSV 148). Todo ello ha de tenerse en cuenta a la hora de la aplicación práctica del método moral. Además, no toda persona tiene la misma intensidad en su voluntad ni en su intelección¹¹⁰. Por ello, no todo esbozo personal tiene la misma fuerza, el mismo poder.

110."No todos los hombre tienen la misma capacidad de querer, la misma fuerza de voluntad, como no todos tienen la misma capacidad de entender. Los hombres tienen muy distinta capacidad de alerta, de prontitud en el querer, de perseverar en el querer"(SH 534)

2) Proyecto de vida y decurso vital.

Quiero abordar ahora la cuestión del proyecto vital desde la trama de la propia vida, desde el decurso vital. Retomemos lo ganado. El decurso vital es "*aquello que se puede contar(...), el cuadro y la estructura que va tomando la vida(...), los modos en que discurre la vida*"(SH 574). "*El decurso es forma de vida*"(SH 577).

Esto significa que el hombre, por estar viviendo se encuentra siempre en determinadas situaciones. Estas situaciones están creadas por "*todas las cosas que pertenecen a su entorno cósmico, incluida su propia realidad*"(SH 578). Y estas 'cosas' son las que forman el **sistema de referencia** en su dimensión campal (S.R.II): los propios impulsos y tendencias, los propios dotes, las propias decisiones ya tomadas, las cosas con las que estamos, las personas y los modos de sentir, pensar y actuar recibidos social y tradentemente.

Ahora bien, todas estas cosas, por sí mismas, no conforman la situación de la persona sino en cuanto que se le presentan como realidad. Es la situación la que le deja al hombre abierto 'hacia'¹¹¹, y en situación de tener que definirse: "*el hombre se ve forzado a definir físicamente su figura*"(SH 580). Y construir su figura lo hace voluntariamente, queriendo: hace lo que quiere hacer, para lo cual tiene que tomar como posibilidades de sí lo que le ofrece lo real que tiene en situación. Tiene que proyectar quién quiere ser. De esta manera, la forma de vida o decurso vital es lo que uno hace de su vida.

"No es un troquel que la va modelando desde fuera ni tampoco es el mero plan de ella. Es algo más: es argumento de la vida"(SH 583).

111.Cfr. SH 579

Este decurso vital cobra sentido desde el hecho de que la persona está impelida a construir su vida, autopoerse. Esta autoposición no es inmediata: se realiza en el tiempo y con una figura concreta: es el **decurso vital**¹¹².

Este decurso vital tiene una estructura derivada del hecho de tener el hombre que definirse en cada situación *"por la decisión de un proyecto que tiene que ejecutar"*(SH 593). Estos tres momentos son, según mostramos, **decisión, proyecto y ejecución**¹¹³. Tratamos ya el primero. Abordemos ahora el proyecto del decurso vital.

"El proyecto modula la duración en forma de decisión"(SH 592) de modo que el decurso es el proyecto durando¹¹⁴, puesto en práctica. Por eso, a la hora de decidir, el hombre *"forja un proyecto o se sirve de proyectos que ya ha forjado"*(SH 607).

La misma necesidad de hacer proyectos significa que el hombre no es todavía lo que proyecta ser. Es aquí en donde entra en juego la **temporalidad**.

112. También en esto la proximidad del análisis existencial es patente. Frente al análisis fenomenológico, el análisis existencial se preocupa no por atender a estados de conciencia, a lo dado, sino de atender a la totalidad de la persona: "No hay una posibilidad de una teoría del hombre sin un conocimiento general de los procesos generales de la vida, su rumbo y sus ambigüedades"(TILLICH, Paul: **Existencialismo y psicoterapia** en Ruitenbeck: **Psicoanálisis y filosofía existencial**. Gredos, Madrid 1972, p 38.). Frente a la dilución del objeto en el sujeto, el análisis existencial trata de reconstruir el desarrollo del mundo o mundos del individuo, para lo que Bisnwaner cree necesario el estudio de la biografía del sujeto "porque al hablar de fenómeno biográfico hablamos de historicidad en general y hablar de ésta es hablar de existencia o de ser-en-el-mundo" (MAY, Rollo (eds.): **Existencia**. Gredos, Madrid 1973, p.282). Por esto, también la psicología existencial trata de comprender la enfermedad en relación a la **biografía** del sujeto. Todo estudio del sujeto debe partir del análisis de su **biografía**, de su decurso vital, para comprender las formas de ser uno mismo, de convivir y no convivir, de temporalizarse.

113. Cfr. SH 593.

114. Es patente la presencia de **Bergson** en la concepción zubiriana de duración. Cfr. SH 547, ETM 269-270. Para Zubiri la **duración** es retinencia de realidad. La vivencia de esta retinencia es la **tardanza** (que es lo que el hombre tarda en hacer sus acciones). Pero el **proyecto** es una dimensión contraria de la estructura del tiempo humano pues el tiempo, lejos de establecer un antes y un después, comienza dirigiendo su atención a lo que todavía no es para anticiparlo (Cfr. SH 611).

Proyectar es una de las maneras en las que el hombre vive su temporalidad. De ahí el interés de Zubiri por acotar qué sea el tiempo¹¹⁵. Voy a tomar en consideración aquí sólo lo referente a nuestra investigación.

El tiempo humano "*es la realización del proyecto en tanto que pasando*"(ETM 277)¹¹⁶. Y esto no se trata de una sucesión sino de la dilatación y enriquecimiento del ahora¹¹⁷ pero de modo que es el futuro el que determina el presente y su paso hacia el pasado. En este sentido dice Zubiri que el tiempo es **precesión**¹¹⁸. Se da en la precesión una **anticipación** de lo que todavía no es¹¹⁹. La

115.Desarrolla esta cuestión del tiempo sobre todo en su obra **Espacio .Tiempo. Materia** (ETM) aparecido en 1996 que recoge un curso oral de 1970 y recogido parcialmente en el **Realitas II** en 1976.

De las más de cien páginas dedicadas al tiempo en la mencionada obra, dedica un apartado de un capítulo al tiempo humano (pp 267-284), que es el que nos interesa en orden al esclarecimiento del proyecto vital. En él, comienza aclarando la diferencia de la consideración del tiempo del hombre respecto ,por ejemplo, del tiempo físico. Recogiendo lo dicho por el tiempo por **William James** (tiempo como corriente que avanza)(Cfr. ETM 268) y el tiempo como 'durée' de **Bergson** (Cfr. ETM 269) para fijar su mirada en la fluencia de tiempos vividos, en el acto de vivenciación (Zubiri, como siempre, tiene a la vista las principales aportaciones de la historia de la filosofía. Cfr. SH 622-624).

Aclara a continuación el concepto de duración como "progreso continuo del pasado que va royendo el porvenir y que se va hinchando al avanzar y al progresar"(Evol. créat. cap.1,p.4) (Cfr. ETM 270)

La duración no es sucesión sino un "ahora que se va enriqueciendo en cuanto que ahora"(ETM 271). Es un ahora que se dilata. Por otra parte, los proyectos del pasado perviven en cuanto que han promocionado en mí posibilidades de las que voy ahora a poder disponer: "la posibilidad es la forma como el pasado pervive en el presente, una vez que se ha desrealizado"(ETM 276). Desde aquí el pasado se vive como **conservación** (cfr. SH 611) y el futuro se desvela como **porvenir** (Cfr. SH 612)(se trata del futuro en cuanto "porvenir que he decidido llegue a ser"(SH 612). Y el presente, por su parte "es la situación en que me dejó el pasado para hacer frente desde ahora al futuro y a la futurición"(SH 613). Por esto, sólo tiene sentido proyectar en un tiempo con que se cuenta. Puedo proyectar lo que haré mañana, pero sólo puedo desear lo que podría hacer dentro de veinte años. Proyecto es irse anticipando al presente.

Por su parte, en **Sobre el hombre** precisa otra estructura del tiempo humano: tardanza, futurición y emplazamiento.

116.Lo cual, como señala Zubiri en **Sobre el hombre** hunde sus raíces en el **ritmo vital** del organismo biológico (Cfr. SH 609).

117.Cfr. ETM 271

118.Cfr. ETM 277-278

119.Esta anticipación consiste en irrealización. Por otra parte, el pasado es ahora **conservación** (como vimos, justo esto es lo que dice **Gadamer** que es la tradición: conservación e invención)

cuestión que formula entonces Zubiri es: ¿cómo el futuro puede determinar el presente si no existe?. El futuro determina el presente porque la futurición es la aceptación de posibilidades esbozadas en proyecto. Lo que la persona pone es el ámbito en el que van a transcurrir las posibilidades. Esto supone apertura al futuro¹²⁰ y la vivencia del tiempo como plazo. La vida del hombre es, por tanto, **emplazamiento**¹²¹: el hombre necesita tiempo para proyectar, necesita duración. Los proyectos no se realizan inmediatamente. Y como lo que el hombre vive es 'su' duración, 'su' futurición y 'su' emplazamiento, vive sus situaciones como insostenibles, incontenibles, forzándole, como dijimos, a tener que proyectar para ir a otra situación. Pero como esto no le viene dado sino que tiene que crearlo, la forma en que está es **inquieto**¹²² en situación.

La propia duración es 'vista' por la intelección¹²³ y esta visión refluye sobre la propia duración: en esto consiste el tiempo del proyecto. "*Se proyecta durando y se dura proyectivamente*"(ETM 283)¹²⁴. El estar sobre sí que se hace autopresente por la inteligencia es lo que hace posible que haya un esbozo de posibilidades¹²⁵. Desde esta vivencia del tiempo, el logro o malogro de posibilidades es **acontecer**. El tiempo de la proyección está tejido de aconteceres¹²⁶.

120.Cfr. ETM 279

121.SH 614. En virtud de este emplazamiento, la vida del hombre es 'comienzo-camino-fin' y vive su vida como un todo, con unidad.

122.La inquietud es "la unidad radical entre la vida y su argumento"(SH 627)

123.Cfr.ETM 281-282. También ,SH 629: el fundamento del tiempo está en la inteligencia.

124.Cfr. SH 617

125.El tiempo se fundamenta en la inteligencia, por un lado, y en la decurrencia de la realidad de la persona.

126.Cfr. SH 613

CAPITULO SEXTO:

LA EXPERIENCIA MORAL

En el presente capítulo pretendo mostrar

- a) *Cómo la experiencia es el momento del método que permite el discernimiento de los esbozos.*
- b) *Qué es 'hacer experiencia' en tanto que probación y en tanto que acceso a lo profundo como respuesta al don recibido.*
- c) *Qué no es experiencia*
- d) *Qué es experiencia como probación de un 'debería ser'.*
- e) *Qué es el objeto moral como bien situado ante lo real-fundamento.*
- f) *Qué tipos de experiencia existen*

Desde estos fundamentos me propongo más tarde entender:

- g) *Cuál es la idiosincrasia de la experiencia moral personal como apropiación de posibilidades y naturalización*
- h) *Cuál es la idiosincrasia de la experiencia moral social*
- i) *Cuál es la idiosincrasia de la experiencia moral histórica*
- i) *Cómo se forja el carácter*
- h) *En qué consiste la justificación del esbozo naturalizado.*

* * *

Religados al poder de lo real somos llevados a la realidad fundamento. Estamos arrastrados por el poder de lo real que nos

domina y nos obliga a hacernos cargo de la realidad y de nuestra realidad en orden a nuestra plenificación. Para ello, como hemos ido viendo, hay que estimar, determinar y concretar bienes y deberes. Tras esbozar sistemas de bienes se trata ahora de probarlos en la realidad porque, como señala Diego Gracia, *"los esbozos no sólo hay que contrastarlos a tergo, con el sistema de referencia, sino también a fronte, con la realidad"*¹.

Esta probación es la experiencia. Esta experiencia, como vimos extensamente al comienzo de la presente investigación, viene exigida por la misma realidad. Por eso, el acceso al fundamento no es encuentro sino remisión física².

En el ámbito de la ética, la experiencia en cuanto probación de realidad será expuesta por Zubiri como **apropiación** de posibilidades. Las posibilidades son apropiadas en orden a comprobar si mi propia personalidad se puede o no construir con ellas.

1. GRACIA GUILLÉN, Diego: **Procedimientos de decisión en ética clínica.** cit. p.134

2. Cfr HD 182

1.- La experiencia en Inteligencia y Razón

Pretendo mostrar en el presente apartado qué es la experiencia en tanto que momento último del método moral zubiriano. Mostraré cómo ha de concluir o bien con una justificación del esbozo o con su rechazo. Para ello, se tiene que inteligir el fundamento posibilitante del esbozo de modo que *"cuando se inteligie este fundamento, el conocimiento ha llegado a su término"*(IRA 222). Pero este inteligir no será un conceptualizar, un categorizar³ sino un llegar físico, un tener presente físicamente: **un probar efectivo.**

Esta probación *"no se trata de un pensamiento o de algo semejante. Se trata de una probación 'física'. Es algo no pensado sino ejercitado. Es 'hacer' la probación"* (IRA 226).

a) Experiencia como discernimiento de esbozos

La experiencia, por tanto, no consiste en una mera intelección del fundamento, sino el acceso al mismo. ¿Qué significado tiene esto respecto de la razón moral?. Significa que la experiencia moral de lo que trata es de 'poner los medios' para inteligir el fundamento de algo concreto, estimado y valorado como bueno, de modo que sea posible como deber en el mundo. Se trata de comprobar si es realmente debitorio. La experiencia moral consistirá en probar efectivamente si lo esbozado como realmente bueno, funciona como tal.

La capacidad para discriminar si un esbozo ético -o de cualquier otro tipo- es adecuado, es

3. "Pero inteligir una realidad no es sin más tener acceso a ella" (HD 181)

denominada '**discernimiento**'. El discernimiento consiste en un abrirse paso intelectual⁴. Pero va acompañado de un ejercicio físico de probación. La probación es, en fin, **ejercitación discerniente**.

Lo que se busca con el método es el mundo actualizado no como un objeto, como algo 'frente a mí,' sino como un 'estar fundamentando'. En realidad no es el mundo lo que se busca: el mundo está dado 'en hacia'. Lo que se busca es "*el fundamento de lo real en el mundo*"(IRA 203). Por esto, al hacer nuestra vida con las cosas estamos ya incoadadamente en la realidad como fundamento haciendo nuestra propia vida: como apoyo último (ultimidad), como posibilidad última (posibilitancia) e impeliéndonos a hacerla (impelencia).

La realidad se nos **dona** como apropiable. Hacemos nuestra vida **con** las cosas **en** la realidad. De este modo hay ya un **acceso incoado** a la realidad fundamental, a la realidad mundanal en cuando que estamos remitidos a ella. De modo que, antes de determinar y apropiarse los bienes concretos, ya estamos situados en la línea del bien.

Lo que pretendemos, por tanto, es analizar cómo se llevará a cabo este acceso expreso y pleno, consciente y voluntario a la felicidad⁵. No se trata, por consiguiente, de unos pensamientos, sino de una praxis, de un conjunto de acciones en los que el hombre, además, va construyendo su realidad relativamente absoluta.

Queriendo una u otra posibilidad, lo que se quiere es a sí mismo, la propia plenitud. Se trata del ejercicio práctico de la propia vida en tanto que la persona es autora de ella. En esto consiste la vida moral. La experiencia moral se vive como decurso vital por el cual la persona, como autora de sí misma, se va autoposeyendo. Para ello tiene que ir probando diversas posibilidades en tanto que,

4. Cfr. IRA 226

5. En este contexto quizás se pueda interpretar la primigenia concepción que Zubiri da de la experiencia como "el haber que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas"(NHD 190)

digámoslo así, más o menos felicitarias.

b) Qué es 'hacer experiencia'

Respecto del **sentido concreto de la palabra 'experiencia'**, aclara Zubiri algo muy relevante: que la efectividad física de la probación consiste en **'hacer' probación**. Es un ejercicio que se realiza en el tiempo, que tiene una duración. Por tanto, la experiencia moral, como cualquier experiencia, no puede estar dada de una vez para siempre, sino que será un irse ejercitando, un ir haciendo experiencia de los diversos esbozos en cada momento histórico, cultural y personal.

¿Qué quiere decir 'hacer'? No es una mera acción sino un 'estar en actividad' y *"actividad es accionar"*(IRA 28). *"La actividad no es simplemente una acción sino que es una acción que, repito, consiste en estar accionando en despliegue de una manera más o menos continua y continuada"*(IRA 28).

Pero, además, este 'hacer', este 'ejecutar', no es mera acción. Es acción de un ejecutor: *"el accionar no se refiere a lo ejecutado sino que se refiere tan sólo al ejecutor"*(IRA 28)

En consecuencia, diremos que **hacer experiencia** es el ejercicio de acceso a lo real profundo y **el acceso** son actos que física y realmente nos llevan al fundamento, actos que física y realmente nos plenifican, nos hacen más felices.

Recibiendo la realidad como don, construimos nuestra vida de hombres. Estamos ya en la realidad como última, posibilitante e impelente. Por eso, este hacer nuestra vida en, de y por la realidad es ya un acceso incoado.

Pero para que el acceso sea expreso, hace falta 'corresponder' al don a través de la entrega. Y la

entrega es aceptar ser arrastrado por la realidad y así bogar hacia el fundamento, es un aceptar creativamente la propia circunstancia -hacerse cargo de la propia circunstancia diría Zubiri- de modo responsable.

Pudiera parecer que esta entrega competiría sólo a una postura religiosa. No necesariamente es así. También podemos hablar de una **entrega ética, de una responsabilidad ética**, porque lo que se experimenta físicamente es la religación al poder de lo real⁶. Esto es inconcuso tanto para un creyente, un agnóstico o un ateo. Dado el problematismo de esta religación, de la fundamentación de mi realidad, la voluntad ha de llevar a cabo la actualización de la realidad fundamento.

c) Qué no es experiencia

Antes seguir precisando cuál es el sentido de la experiencia como acceso al fundamento de lo real, es imprescindible hacer referencia a lo que Zubiri señala que **no** es experiencia. Para ello va a tomar posición respecto a dos de las más extendidas concepciones que sobre este concepto se han dado en la historia: la experiencia como *aísthesis* y la experiencia como *empeiria*.

a)Experiencia ' no es sentir(...) Ni aún entendiendo el sentir como sentir intelectual es admisible identificar experimentar y sentir. Ciertamente sin sentir no hay experiencia, pero sentir no es formalmente experimentar. En el sentir, lo sentido es algo formalmente dado. Ahora bien, lo experimentado no es algo dado sino logrado"(IRA 224)⁷.

6. Señala Zubiri que en el hombre, cuando pone en marcha el uso de su razón, la voluntad ha de aprender a experimentar sistemas de esbozos. De esta manera surge la responsabilidad .Cfr, SH 573

7. El subrayado es nuestro.

b)"Cuando hablamos de no tener experiencia o de tener mucha o poca experiencia de algo, no nos estamos refiriendo a la diversidad de actos perceptivos de una misma cosa, aunque sea percibida como real, sino a ese modo de aprehenderla (incluso perceptivamente) que consiste en inteligirla en profundidad. El logro que constituye la experiencia es un logro de profundización" (IRA 225)⁸.

d) Experiencia como marcha hacia la intelección en profundidad

¿Qué es por tanto, experiencia?: un logro racional que consiste en acceder a la realidad profunda, a la realidad como fundamento de algo⁹. Esto es lo que, según vimos, constituye la razón : ser intelección en profundidad. □ En qué consiste esta profundidad?: en ser intelección de algo 'allende' el campo de realidad. El logro consiste en ir de lo actualmente dado en la aprehensión sensible a una re-actualización que enriquezca el contenido de esta primera y primordial actualización, pudiendo alcanzar la realidad como principio, como fundamento, como 'por' de lo campal.

La experiencia no es simple presencia sino dinamismo inquiriente desde la presencia. La experiencia es la marcha hacia esa intelección en profundidad lo cual "*es una necesidad intrínseca de nuestra intelección campal, porque aquello por lo que las cosas nos dan que pensar es la apertura de su realidad*" (IRA 36).

Se marcha hacia una nueva actualización instalados ya en la realidad, apoyado en lo ya inteligido¹⁰.

8.El subrayado es nuestro.

9.Cfr. IRA 225

10.Cfr. IRA 37

La experiencia, en definitiva, es **probación** de un esbozo de posibilidades construido libremente, probar si lo esbozado se inserta en lo real.

"En la marcha inicial hemos ido del campo al mundo. En la dirección final hemos venido del mundo nuevamente al campo. Para ello hemos dado el rodeo de lo irreal como esbozo. Inteligir lo sentido como momento del mundo a través del 'podría ser' esbozado: he aquí la esencia de la experiencia"(IRA 228)

e) Experiencia como probación de un 'debería ser'

Esta concepción de la experiencia como probación necesita dos últimas precisiones:

a) *"En primer lugar es probación de **realidad**. Esta realidad no es la muda realidad ni es la realización, sino la realidad de la cosa como momento del mundo. La realidad no es aquí campal sino mundanal. No es realización de un sería sino realización de un 'podría ser'"(IRA 226).*

Respecto de la dimensión ética de la razón, lo que urge decir a la vista de esto es en primer lugar que el 'podría ser' moral podría consistir en un 'debería ser'. Y, en segundo lugar, que la experiencia ética sería la realización, en probación, de un 'debería ser' previamente esbozado, es decir, de un proyecto personal o un esbozo social-histórico¹¹. Como, la realidad a la que se refiere es la

11. En este sentido, este momento del método zubiriano es consecuencialista. Son las consecuencias de la aplicación del esbozo en la realidad las que validan o invalidan el mismo. No es como en las éticas dialógicas un mero dar el consentimiento a las consecuencias previsibles de la aplicación de una norma o de la realización de una acción, sino la evaluación de las consecuencias físicas y efectivas de la probación de un esbozo. Es el momento en que surgen las excepciones a la norma. Probado el esbozo en la realidad, ésta lo aprueba o lo reprueba.

Esta aprobación o reprobación del esbozo puede ser total o parcial. Si la aprobación es total, queda

realidad mundanal, no estamos hablando de 'constatación', no es inteligir " *el perfil aristado de lo que efectivamente es*"(IRE 246). No es realización de una estimación, sino algo menos 'definitivo'. Se trata de probar un sistema de posibilidades, un 'debería ser' como posible fundamentante de la posibilidad apropiable inteligida campalmente. La realidad sobre la que recae la probación es la realidad como fundamentante por ver si la cosa 'debiera ser' lo esbozado.

¿Qué es formalmente este 'debería ser' en tanto que 'podría ser' moral? Decimos que la experiencia es probación de realidad y que la probación recae sobre el allende, sobre el 'debiera ser'.

Este allende moral es real. No se trata de que sea real porque esté allende, sino de que es real porque las cosas reales en ese allende son de suyo lo que son¹². Lo allende y lo aquende son reales porque son 'de suyo'.

El 'debería ser' es algo irreal pero que se inscribe en lo real¹³ (ya vimos que, en última instancia, la intelección sentiente y posidente es la misma). Tratemos de penetrar en esto meditando sobre su carácter de 'por' (en el sentido de inserción de lo que debería ser en lo real-fundamento 'por' lo cual ese debería ser llega efectivamente a ser un deber concreto).

justificado. Si la reprobación es total, hay que modificarlo. Si lo aprueba parcialmente hay que admitir excepciones al mismo. En este sentido, "las consecuencias son un momento en la validación global de los esbozos morales, y son además un momento que valida los esbozos en cada nueva situación concreta. No es posible una moral racional ajena a las consecuencias"(GRACIA GUILLÉN, Diego: **Procedimientos de dicisión en ética clínica**. cit. p 136). Lo que muestra esto es que no es posible una moral que no sea concreta, es decir, que no contemple cómo resultan los esbozos en las situaciones concretas y que no se pueden obviar las consecuencias producidas por su aplicación. Queda de este modo superada la dicotomía entre valores y consecuencias, entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad. Hacen falta convicciones -lo dice Zubiri literalmente- y hacen falta hacerse responsable de la aplicación experiencial de los esbozos contruidos libremente. Quedan así lejos Zubiri tanto de dogmatismos o principialismos morales como de casuismos decisionistas.

12.Cfr. IS 174

13.Se trata de saber si un conjunto de posibilidades posibilitantes y, por tanto, debitorias, se pueden insertar en la realidad, es decir, si se pueden llevar a cabo práxicamente de modo felicitario.

En la aprehensión campal aprehendemos cada cosa real desde otra. La campalidad no es síntesis, adición de cosas, sino que inteligimos unas cosas en función de otras en unidad. *"Esta unidad constituye lo que he llamado funcionalidad de lo real. Su expresión es el 'por'"*(IRA 230).

La cosa real campal es real en función de las demás cosas campales. Por eso, ante todo, el 'por' de un 'qué'¹⁴ no es causalidad: es funcionalidad¹⁵. Y la funcionalidad, ya lo hemos visto, no es dependencia de una cosa respecto de otras sino que es la estructura del campo mismo de realidad. El 'por qué' no es un influjo originante o productor. Es tan sólo el modo según el cual algo es realmente lo que es.

La funcionalidad sólo es inteligida en sí y por sí en 'hacia'. El 'por' es la actualización de este aspecto funcional.

"De ahí que el 'por' remita no sólo hacia otras cosas campales sino hacia la realidad misma en cuanto realidad, esto es, remite al mundo"(IRA 232). El 'por' es algo sentido. *"No es sólo accesible sino que está ya físicamente accedido en la intelección"*(IRA 223). Lo real campal es un 'que' sentido que nos lanza al allende, al 'que' mundanal, que no es sentido sino construido libremente.

"Estos dos 'ques' tienen una unidad intrínseca: la unidad del 'por'. El segundo 'que' es aquello por lo que el primero es lo que es, es decir, su 'por qué'"(IRA 234).

La realidad profunda es la que nos impone que haya un 'por' cuyo 'que' mundanal es libremente

14. □ Qué es el 'qué'?. Recordemos que, según Zubiri, la realidad tiene estructuralmente tres dimensiones: totalidad, coherencia y duratividad. La ratificación de cada una de estas dimensiones es una dimensión de la verdad real. La **totalidad** es ratificada como **riqueza** de lo aprehendido. La **coherencia** es ratificada como **qué** de lo aprehendido en modo de firmeza. La **durabilidad** es ratificada como estabilidad. "Lo que llamamos 'qué' de una cosa es justo aquello en que ésta consiste y, por lo tanto, le da su firmeza"(IRE 241).

15. Cfr. IRA 230

inteligido. Este volver a la realidad campal desde ese 'que' de libre creación es la experiencia¹⁶. Como este 'qué' mundanal *"nos remite coercitivamente a lo sentido, entonces es experimentado"*(IRA 235).

El 'por' es algo dado en impresión de realidad. *"Lo que jamás está dado, y habrá que buscarlo, casi siempre con poco éxito, es cuál es el 'qué' de aquello por lo que lo campal es como es"*(IRA 240). La funcionalidad es, pues, sentida. Lo que buscamos en la experiencia es cuál sea el 'que' de este 'por'.

f) El objeto moral

Como la experiencia es probación de realidad, en la probación la cosa real se ha convertido en objeto o, como señala Zubiri, se ha actualizado en 'ob'.

¿Qué es actualidad en 'ob'?:

"es algo que está como alzado en el camino hacia el mundo. El método consiste justamente en recorrer ese camino atravesando el "ob". Y esto es la probación: atravesar el 'ob' para abocar en el mundo mismo, en la realidad mundanal del objeto real. El 'ob' es como un puerto que hay que salvar(...) Este atravesar el puerto, en lo que la probación consiste, es por esto ex-perior, "ex-perienciar"(IRA 227).

Hemos de aclarar, entonces, qué es objeto y qué sentido tiene el 'ob' puesto que atravesarlo hacia lo profundo consiste en experiencia. Tras ello entenderemos mejor qué es el 'objeto moral'.

¿Qué es objeto?. El objeto es aquello campal que se quiere conocer en profundidad. Es algo

16.El esbozo moral, por tanto, es esbozo racional siendo lo que se esboza el contenido de lo real en profundidad. El esbozo es construido con pretensión de ser aquello 'por' lo que algo es debido. Su probación campal nos mostrará si ese contenido esbozado puede o no dar cuenta de lo campal, es decir, de todas las preferencias.

ya campalmente inteligido: *"apoyados en los principios canónicos, situamos, por así decirlo, lo real campal sobre el fondo de la realidad profunda. Este 'sobre el fondo' es lo que llamaré momento de objetualidad"*(IRA 171) .

□ **Y qué es lo que inteligimos en la aprehensión dual moral?: bienes y valores.** Estos serán los principios canónicos que se tomen como posible deber. Los bienes situados, actualizados, sobre ese fondo (que no es realidad-objeto sino realidad-fundamento) resaltan como fundamentados.

"Entonces la cosa cobra algo así como un volumen propio que hemos de inteligir no como algo acabado en sí mismo sino justamente como algo cuyo volumen hemos de salvar para inteligirlo en profundidad"(IRA 177).

Es entonces cuando llamamos a la cosa real **objeto**: cuando la cosa real está **puesta** sobre un fondo, cuando es un **positum**. En el caso de la ética, el bien (sistemas de bienes) se ha convertido ahora en objeto de probación. **Es el objeto moral.**

Este 'positum' es algo alzado en el camino hacia el mundo. Por eso es 'ob', porque está **ante** nosotros y nos invita a atravesarlo hacia su fundamento. Por tanto, los sistemas de bienes y valores nos invitan a su justificación, porque su preferencia, como vimos, es siempre problemática. Al quedar resaltado un bien concreto es actualizado en 'ob'.

¿Qué es 'ob'?. "El 'ob' consiste en un resalte tal que por su propia índole nos está remitiendo a algo allende: a la realidad profunda"(IRA 177). El 'ob', por tanto, es la transformación de la cosa real sobre el fondo mundanal. En tanto que bien campal, es sentido por la intelección posidente. La probación también será sentida.

2.- Los tipos de experiencia.

La experiencia es probación de realidad. Pero como la experiencia está modalizada en función del sistema de referencia del que se parte y de las posibilidades esbozadas, dada la diversidad de éstos¹⁷, habrá varias maneras posibles de probarlos. Estos tipos de experiencia son modalizaciones del método¹⁸.

En efecto, el sistema de referencia está modalizado: *"El sistema de referencia es el campo mismo de la realidad"*(IRA 242). Pero este campo está constituido por realidades que se hacen presentes desde sí de muy variadas maneras: *"no son idénticas, según dije, las categorías de cosa, de persona, de vida, de convivencia, de decurso histórico, etc."*(IRA 243).

Además, estas cosas, en la intelección campal, están inteligidas primordialmente y re-actualizadas en intelección campal. Como esta realidad campal se proyecta sobre el fondo mundanal, el objeto resulta de muy variadas formas. *"Hay muchos modos de ser objeto porque hay muchos modos de actualización de lo real en 'ob'"*(IRA 243).

Una intelección posidente sería un modo de la intelección campal. Esta variedad da lugar a que *"el sistema de referencia no es unívoco sino constitutivamente plural"*(IRA 243). De manera que se hace necesaria una opción libre y creativa que convierta las cosas campales en principio mensurante y canónico.

"Partiendo de esta representación de lo efectivamente real en el campo, la creación racional

17.Cfr. IRA 242-244

18.Cfr. SH 242

trata de dotar libremente a la realidad profunda de un contenido fundamental propio"(IRA 119).

Estos modos, recordémoslo a 'vuelapluma', son la **experiencia libre** que ensaya sobre el contenido de lo previamente inteligido formando un **modelo**; en segundo lugar la **hipótesis** como modo de dotar a la realidad profunda de una estructura y, en tercer lugar, la **libre construcción** que dota a la realidad de un nuevo contenido y estructura: es la **postulación**¹⁹.

Pues bien, de estas modalizaciones y pluralidad del sistema de referencia y de los consecuentes esbozos penden los diversos tipos de experiencia. Veamos cómo.

En primer lugar *"hay esbozos de posibilidades que en cierto modo nos vienen a la mano"(IRA 246)*. Dado que el método es el camino que lleva de lo campal al 'podría ser' mundanal, podemos decir que en este caso el 'podría ser' nos viene al encuentro: es lo **obvio**.

Pero generalmente el esbozo en cuanto objeto no nos lleva sin más al 'podría ser' sino que la vía de acceso es dificultosa: es lo **viable**. Pues bien, *"Justo para probar esta viabilidad se recurre a un experiencia"(IRA 247)*.

Esta experiencia puede tener, entonces, diversos modos:

En primer lugar, se puede probar lo real **forzándolo** a que muestre su índole profunda al experienciador. Se trata, por tanto, de una intelección manipulada de lo real, una intelección en la que el experienciador interviene provocando desde un esbozo e posibilidades la manifestación de lo real: es el **experimento**²⁰.

19.Cfr. IRA 119-128

20.Cfr. IRA 247-249. No abundamos más en ello por ser un tipo de experiencia ajena en modo directo a los intereses que nos ocupan en este trabajo, lo cual no quiere decir que la propia experimentación sea neutral éticamente. Como el propio Zubiri señala, no hay observación 'pasiva'. Tampoco hay experimentación neutra. Pero su sentido moral proviene de la pertinencia de lo experimentado como cosa-sentido.

En segundo lugar, cuando lo que se trata de probar es la propia vida humana, asistiendo a ella desde su interioridad, la experiencia es por **compenetración**²¹.

En las realidades postuladas la experiencia toma una tercera forma: la forma de **comprobación**²².

Por último, indica Zubiri una cuarta forma de experiencia que es altamente relevante en lo que a ética se refiere. Se trata de la experiencia de mí mismo, de mi propia realidad como forma de realidad. La probación de cómo un esbozo que he construido, un proyecto vital, es adecuado o no a mi personeidad, es en lo que consiste la **conformación**.

Consta por tanto de dos momentos: la intelección de mi ser persona y, en segundo lugar, la intelección de la modulación de mi personeidad: mi personalidad. Es en la articulación de estos dos momentos en la que se patentiza la dimensión moral de esta experiencia, pues en función de las cualidades que modalizan la personalidad podemos decir que alguien es una **buena o mala persona**²³. Se trata, por consiguiente, de la inserción del proyecto de mi personalidad en mi personeidad para **discernir** si es adecuado, es decir, si me hace más pleno.

Decíamos más atrás que el discernimiento consiste en un abrirse paso intelectual para verificar

21. Sin duda alguna, ésta es una manera de probar el decurso biográfico de otra persona y, por tanto, de tener acceso a su dimensión moral. En todo caso, este tipo de experiencia sería complementaria a la experiencia moral por antonomasia que es la experiencia por **conformación**. Cfr. IRA 249-251

22. Se trata, por ejemplo, del tipo de experiencia propia de la matemática. Cfr. IRA 251-254

23. Cfr. IRA 255. Explicitamente indica Zubiri que con esta consideración no se quiere situar meramente en lo campal ("Para entenderlo así no basta con constatar que ahora ha obrado bien, o que ahora no cede a una tendencia sentida. Hace falta trascender el orden de las acciones y hasta de las tendencias sentidas, para ir al modo según el cual realmente es en el fondo esa persona" (IRA 255). Queda patente cómo la intención de Zubiri es acceder a la dimensión mundanal en la que se puede hablar de bueno y malo como malicia y bonicia. Más adelante veremos el sentido preciso de estas formas de bien y mal.

si algo compete a la personeidad en orden a su realización. Pues bien, la conformación supone el discernimiento en mí mismo de un modo de realidad a diferencia de otros. Este modo de realidad procede de la inserción de un determinado esbozo de lo que la propia persona que hace la experiencia podría ser. Se trata de un modo de autoconocimiento²⁴. Pero de lo que se trata en este conocimiento es de llevar a cabo una praxis: "*de tratar de conducirme intimamente conforme a lo esbozado*"(IRA 256). Se trata, por tanto, de probar un comportamiento en el que se lleva a cabo un esbozo. ¿Con qué objeto?. Con el de comprobar si la personalidad resulta conformada o no²⁵. Sólo hay un autoconocimiento 'in fieri', mediante la probación de esbozos vitales.

24. Pero téngase en cuenta el sentido específico del término conocimiento en Zubiri como intelección en profundidad. Por eso, señala Zubiri que no se trata de una mera introspección, de un examen de uno mismo. Se trata del conocimiento de lo que soy 'en el fondo'.

25. Un esbozo puede ser conformante, si actualiza en un modo más pleno de personalidad a la persona. Pero podría también ser deformante, si fuere empobrecedor. Zubiri se limita a decir que la conformación, en cuanto inserción, "puede ser positiva o negativa"(IRA 256). No abunda más en ello. Pero desde la perspectiva ética esta doble posibilidad es muy relevante: todo esbozo puede dar lugar, una vez inserto, a dos posibilidades: la plenificación de la personalidad o su empobrecimiento. Se trata de la maldad o bondad de las posibilidades en la medida en que le competan o no a la personalidad en su modulación felicitaria. Recordemos que, sobre esta cuestión, también Ferrater Mora declaraba explícitamente en *El ser y la muerte* que el hombre es "el ser que se hace y deshace: es el ser que tiene la posibilidad de ser sí mismo y dejar de serlo; que puede apropiarse a sí mismo y enajenarse de sí mismo"(*El ser y la muerte*. Planeta, Barcelona 1972, p. 122)

No es ajena esta doble posibilidad experiencial a muchos de los pensadores morales de nuestros días. Un buen ejemplo es el de **Kenneth J. Gergen**, quien en su reciente obra *Realidad y relaciones* (Paidós, Barcelona 1996), aunque situándose en una perspectiva extraordinariamente lejana a la zubiriana por su relativismo y sobre todo porque considera que no hay una realidad sino narraciones y discursos culturalmente equivalentes, en lo que respecta a la vida ética de la persona, señala que los discursos sociales (esbozos al fin y al cabo), deben ser incrustados de modo práctico en la vida, no para preguntarse por su verdad o falsedad pero sí en cuanto nos permiten adoptar estilos de vida valorables o amenazantes (Cfr. p169). Aún desde este relativismo culturalista, Gergen admite la experiencia de los esbozos sociales en la propia vida (¿no es esta 'vida' un modo de realidad?). La 'corrección' de las posturas de Gergen desde el realismo radical zubiriano daría excelentes y fecundos frutos.

3.- La experiencia moral como apropiación de posibilidades esbozadas.

Trataré en este apartado acerca de la idiosincrasia de la experiencia moral, primero en tanto que experiencia personal y luego como probación social e histórica.

Para Zubiri la persona tiene que construir su vida, autoposeerse. Esta autoposición no es inmediata: se realiza en el tiempo y con una figura concreta: es el **decurso vital**. El decurso vital se estructura temporalmente de modo que es duración, proyecto y, en lo que atañe a la ejecución, emplazamiento.

Pues bien, el decurso vital tiene una estructura derivada del hecho de tener el hombre que definirse en cada situación *"por la decisión de un proyecto que tiene que ejecutar"* (SH 593). Como vimos, el decurso se consta de tres momentos: **decisión, proyecto y ejecución**. La ejecución será, precisamente, la experiencia moral. Esta experiencia es la que constituye el decurso vital.

Para comprender la experiencia estoy convencido que resulta de gran interés tomar en consideración lo indicado por Zubiri en la obra en la que estaba trabajando cuando falleció: **El hombre y Dios**. En ella está ya presente de modo pleno la doctrina madura de su trilogía. Por eso, al tratar al comienzo del libro la cuestión de cómo acontece en el hombre la fundamentalidad de lo real, parte del ya mentado hecho de que el hombre es una realidad relativamente absoluta. Y esto es así porque está ligado a la realidad como poder. Pues bien, de esta religación al poder de lo real el hombre tiene **experiencia**. Y también aquí, recogiendo y resumiendo lo dicho en **Inteligencia y Razón**, señala que la experiencia ni es 'aisthesis' ni 'empeiria' sino probación física de realidad. De modo más explícito dice Zubiri que se trata de *"la probación de la inserción de la ultimidad, de la posibilitación y de la*

impelencia en mi propia realidad" (HD 95). La probación supone, como vimos, una auténtica creación racional y, sobre todo, el intento más o menos acertado de insertar el esbozo en la propia realidad. Esto hará que el esbozo sea considerado más o menos razonable²⁶.

El texto antementado nos sitúa en el núcleo del problema: toda experiencia, también la experiencia ética, es probación de la realidad-fundamento. La experiencia ética consiste, en concreto en la probación de la realidad-fundamento en mí. Y esto significa la probación de cómo la persona se puede ir apoyando en lo real, cómo inserta las posibilidades que fué esbozando en lo real y cómo está impelido por lo real a realizarse.

Por todo ello, "*al hacerme realidad personal soy pues una experiencia del poder de lo real*"(HD 95), lo que en términos éticos es tanto como decir que la persona, en la tarea de tener que hacerse a sí, es experiencia de la realidad.

a) Probación como apoderamiento de posibilidades

Esta experiencia de lo real es justamente el dinamismo de personalización y este consiste en el **apoderamiento de posibilidades²⁷**.

Apoderarse de posibilidades significa, por tanto, apropiarse de ellas. Y ser apropiadas significa realizarlas, hacerlas propias, incorporarlas (cosa que es posible porque, como vimos, en la sustantividad humana hay notas por apropiación²⁸). □Con qué finalidad?: para descubrir el carácter

26.Cfr. SH 656

27.Cfr. EDR 237, SH 416, SSV 48, 272,306.

28.En este sentido dice Zubiri que el hombre es supra-stante. Por otra parte, conviene recordar que es la sustantividad entera la que se ve afectada por la apropiación efectiva de una posibilidad.

debitorio de esas posibilidades, de esos bienes esbozados como posibilidades. Cuando una posibilidad ha sido apropiada, se ha convertido en un **deber concreto** (el haber sido aceptada significa que, en principio, es la posibilidad que más contribuye a la plenificación de la personalidad como modalización de la personabilidad).

Apropiación es, en definitiva, *"aquello que constituye formalmente el acto de volición compleja en cuanto tal: apropiarse unas posibilidades, hacerlas suyas"*(SH 374)²⁹. Es un efectivo hacerse con unas posibilidades de modo que la persona se apropia -incorpora a su naturaleza- las propiedades que constituyen esas posibilidades.

En esto consiste la vida del hombre: en tener que elegir entre sistemas de posibilidades esbozadas por él mismo³⁰ que le ofrecen los recursos que hay en su vida para poder ser luego incorporados a su vida.

En cuanto que experiencia de las posibilidades es experiencia de lo irreal³¹. Lo que se prueba, por tanto, son proyectos de posibilidades, pero esto supone abrirse al ámbito de lo irreal (pues desde

29.Recordemos que la volición compleja es el tipo de volición racional que se despliega primero como esbozo y luego como ejecución de este esbozo, que es precisamente en lo que consiste la experiencia.

30.En este sentido dice Zubiri que la vida del hombre es una 'cuasi-creación'. Cfr. EDR 239

31.El poder de lo real sitúa al hombre en la encrucijada de tener que resolver la situación. Y esto consiste en una tensión entre la idea de lo que la persona era y lo que quiere ser, es decir, la tensión entre lo que es y lo que quiere ser. De esta manera, "la idea de mí mismo, que es parte física de mi propia realidad, queda en suspenso(...) Toda idea y todo valor lo son desde lo que yo quiero ser desde mi agathon"(SH 643).

Lo irreal es lo que no es ya pero que está frente a mí como objeto (Cfr. SH 647). Ya tratamos del sentido de la objetualidad al comienzo de este capítulo. En **Sobre el hombre** bosqueja Zubiri lo que explicará detenidamente el **Inteligencia y Logos**: cómo es posible a la inteligencia tomar distancia de la realidad para, situándose en lo irreal, poder ejercer una cierta libertad. Así, trata de "la dislocación de los elementos conexos en la realidad (...): Los conceptos objetivos no nacen primariamente de una abstracción sino de su amundandad"(SH 651). De esta manera está incoando su doctrina sobre los fictos, los perceptos y los conceptos. De nuevo recordemos que este paso por lo irreal, en el ámbito de la ética, se corresponde con la estimación de los valores morales.

un estado real quiere probar un estado o situación posible), lo cual se hace siempre desde situaciones anteriores que nos dejan sus ideas³². Desde la idea de lo que la persona ha sido se prueba el esbozo de lo que la persona podría ser.

Estos proyectos probados lo que le ofrecen, decíamos, son recursos. Estos recursos se refieren tanto a sus dotes naturales y a las cosas que hay en su campo, como aquellas posibilidades históricas y sociales que se le transmiten. Desde las posibilidades apropiables, esbozadas, de lo que se trataría en la experiencia moral, tal y como recoge en **Sobre el hombre**, es de probar qué posibilidades son apropiandas.

Este probar es un probar en forma de **tanteo**³³. Para ello hay que insertar en la propia vida esas posibilidades de modo que podamos probar si son adecuadas a la propia realidad personal: *"al hacer su vida, el hombre entre las posibilidades que tiene elige unas y rechaza otras, de modo que la figura que el hombre determina en cada acto vital suyo pende en gran parte de decisiones suyas"*(SH 343). Se trata de aceptar un proyecto o un esbozo, hacerlo propio y ponerlo en marcha prácticamente³⁴.

"Al hombre no le basta con forjar un proyecto, tiene que realizarlo. Y no basta con proyectar para realizar; tiene que poner en marcha actual sus posibilidades" (SH 582).

No se trata de mera opción (aunque en la opción habría ya que hablar de una incoación de

32.Cfr. SH 645

33.Señala Zubiri que el hombre "se encuentra abandonado a la condición de tener que determinar por tanteo el tipo de perfección que le es accesible"(SH 433).

34.Cfr. SH 315

apropiación), sino de la realización efectiva de una posibilidad apropiada³⁵. Esto no sería posible si una posibilidad apropiada no cobrase un poder. De esto trataremos más tarde. Pero quede ya claro que la posibilidad puesta en marcha es una praxis, un '**intentar hacer**'³⁶, un introducir la posibilidad en el ducurso vital.

El esbozo que se prueba no es un 'podría ser' sino un 'debería ser'. Pero las posibilidades esbozadas deben ser efectivamente **apropiadas** si quieren ser probadas éticamente: *"la apropiación es el nombre propio de la experiencia moral"*³⁷.

Para que el hombre efectivamente esté sobre sí y se vaya autoposeyendo debe concretar cómo hacerlo. Por ello no basta con querer: *"es preciso que se realice mi volición real y efectivamente"*(SSV 75).

b) Probación como naturalización

La apropiación de una posibilidad es, por tanto, una '**naturalización**'³⁸, es decir, una incorporación a nuestra naturaleza siendo así de modo efectivo lo que hemos proyectado ser, lo que hemos querido ser³⁹. Lo que se naturalizan son las posibilidades libremente apropiadas y probadas. De hecho, cada apropiación y probación está integrada con todas las opciones y probaciones anteriores de

35.Cfr. SH 542

36.Cfr. SH 315

37.GRACIA GUILLÉN, Diego: **Fundamentos de Bioética**. cit. página 500

38.Cfr. SH 181,540. Esta apropiación naturalizante es, según Zubiri, no una mera adición de una propiedad sino una 'integración' de una posibilidad de ser. Esta integración es la que permite su probación, su realización. Esta integración no es mera integración en un sistema nervioso ni siquiera una integración psíquica sino una auténtica **integración personal**.

39.Cfr. SH 540

su vida⁴⁰.

Como ya hemos repetido, éste es el hecho radical que hace de la apropiación lo propio de lo moral: *"lo que constituye lo moral no es el contenido de las propiedades como valores, etc, sino el que esa propiedad sea mía por apropiación"*(SH 374). De esta manera, cada acción que va realizando la persona es definitoria de la figura de su personalidad⁴¹. Al apropiarme de una posibilidad, esta posibilidad me va cualificando⁴².

Pero no es la naturalización mera incorporación de una propiedad, sino una determinación de toda la sustantividad humana desde esa cualidad apropiada. He ahí su gravedad. De esta manera, se va actualizando la propia personalidad, se va siendo de otra manera pero re-asumiendo la propia realidad de otra manera.

Por último señalemos que según Zubiri, la moralidad comienza cuando la inteligencia se hace cargo de la realidad. Ello implica que el individuo necesita:

- a) saber lo que es apropiado o inapropiado,
- b) saber lo que es apropiando o inapropiando y
- c) la responsabilidad ante la presencia de la verdad moral o capacidad de justificación. Para que haya experiencia moral ha de haber, por consiguiente, moralidad concreta, conciencia moral y

40.Cfr.SSV 144

41.Dice sobre esto Zubiri que "cada acción podrá no ser definitiva en orden a la felicidad, pues la vida puede seguir y en ella se puede reformar la figura; pero en si misma cada acción es definitoria de esa figura"(SH 418)

42.Cfr. SH 513

responsabilidad⁴³.

Lo tratado hasta aquí en este apartado está referido directamente a la experiencia personal individual. Es necesario ahora llevar a cabo alguna reflexión sobre la experiencia histórica y social, habida cuenta de que la propia experiencia personal pende de la idea que se tenga del hombre, en concreto, de lo que le perfecciona al hombre⁴⁴.

La idea del hombre supone "la idea de un cierto valor de las propiedades que el hombre tiene, es decir, es idea y es estimación"(SH 643).

Esto hará que el carácter moral del hombre se modalice en muchas maneras: *"la convivencia social y la situación individual dan a la moral su último carácter concreto(...). Por consiguiente, lo que cambia es el hombre moral. Lo que no puede cambiar es la moral misma"(SH 435).*

Dentro de una misma situación personal, social e histórica caben varias modalizaciones de la perfección del hombre. Esto supone la existencia de diversas moralidades concretas. Incluso dentro de un mismo sistema de posibilidades (sea personal o social-histórico) caben diversos desarrollos de sus virtualidades y fecundidad⁴⁵. Son posibles, en la experiencia moral, muchas figuras concretas de la moralidad.

c) Experiencia personal, social e histórica

Pero es que, además, la propia **experiencia moral va a estar modalizada por las situación**

43.□□Cfr. SH 436-439!!

44.Cfr. SH 435

45.Cfr.SH 434

social e histórica en la que se encuentra la persona concreta. Como estudiamos, las posibilidades forman un sistema: *"cada posibilidad es posibilitante en sistema con las demás"*(IRA 221). Este esbozo consiste en ser un **sistema 'constructo'**, en el cada uno de sus notas sólo tiene realidad propia como siendo 'de' las demás. En los esbozos morales el carácter constructo del esbozo remite necesariamente a la persona (en su dimensión individual o social e histórica). Distinguíamos así dos tipos de esbozos morales: el **esbozo social-histórico** y el **esbozo personal** que Zubiri denomina **proyecto vital**.

Pues bien, lo que la experiencia supone es la probación de estos esbozos. Habrá, por tanto, una experiencia ética personal, una experiencia social y una experiencia histórica, estando las dos segundas arraigadas en la primera.

En otro contexto distinto pero aplicable a nuestro problema⁴⁶, indica Zubiri la existencia de estos tres niveles de experiencia. Dice, así, que *"esta experiencia fundamental [de la realidad-fundamento] es individual, social e histórica. En su virtud, la experiencia del fundamento del poder de lo real es un tanteo individual pero también y 'a una' un tanteo social y histórico"*(HD 378)⁴⁷.

d) La experiencia ética social

En primer lugar, quiero explicar la **experiencia social**. Porque las posibilidades con las que me encuentro para poder experimentarlas me son proporcionadas por los otros y, por otra parte, la propia vida es siempre vida-con los otros, vida modificada por la presencia de los otros⁴⁸.

46. En concreto, se trata del contexto de la experiencia de Dios.

47. Cfr. HD 95

48. Cfr. SH 305

Es más: *"los demás no están en mi vida como simple sistema de posibilidades sino como sistema de poderes"*(SH 316)⁴⁹.

Ya vimos como los otros, en Zubiri, bien pueden ser considerados como posibilitantes, apoyantes e impelentes de la propia realidad personal⁵⁰. Pero para ello, y esto es lo que nos compete decir en este momento, los otros deben ser experimentados en la propia vida, es decir, apropiados (no por supuesto, como apropiación objetual o posesión, sino de la *"convivencia y la configuración como fuente de vida propia"*(SH 306)). Se trata, por tanto, de una **experiencia de encuentro** en la que los otros me configuran⁵¹. Experiencia de los otros es, por tanto, experiencia del poder de lo real.

Las posibilidades que la persona tiene son un poder incoado⁵². De esta manera se impone lo social como dominalidad.

"Lo social -dice Zubiri- es dominante, es imponente en el sentido de poder. Por esto es el poder, la poderosidad, lo que la socialidad agrega al contenido en cuanto tal"(SH 317).

Este poder procede, en definitiva, de intentar poner por obra las posibilidades recibidas de los demás, los esbozos de posibilidades recibidos de otros, las formas de pensar, sentir y actuar, los valores y los símbolos⁵³ recibidos de los otros que son **compañía**.

49. Incluso en **El hombre y Dios** llega a decir que "realmente, la experiencia no es atributo de el hombre sino de los hombres en su concrección"(HD 335)

50. Abunda sobre esto Zubiri diciendo que "precisamente la conjunción de una necesidad interna con la ayuda que aportan los demás, es la unidad radical en que se constituye la alteridad"(SH 307). Significa esto que la menesterosidad de la persona por su ser relativo es subvenida por los otros en cuanto vehículo del poder de lo real.

51. Y, por supuesto, la persona configura a los otros.

52. Cfr. SH 316

53. Sobre todo los lingüísticos.

Se puede hablar, con sentido, de que el poder de lo real pasa también "*por las demás personas con quienes convive. A ese poder le llamaré genéricamente compañía*"(SH 322). Claro que esto implica una doble posibilidad moral: la posibilidad de vivir para sí con exclusión de los demás o vivir para los demás⁵⁴. En todo caso, estas dos posibilidades se inscriben en un tener necesariamente que vivir con los demás.

También es importante recordar que el social, en tanto que esbozo, en su experimentación, puede ser aprobado o justificado, reprobado o injustificado o justificado parcialmente⁵⁵, lo que significa que la libertad de la persona le permite reobrar sobre lo recibido tradentemente.

e) La experiencia ética histórica

Por otra parte tenemos la **experiencia histórica**.

"La historia -indica Zubiri- dentro de los límites de su historicidad, es propia y rigurosamente hablando una experiencia"(HD 337).

No se trata, como ya explicamos, de un mero suceder de acontecimientos en el tiempo, sino la experiencia de formas de estar en la realidad. Y es en esta experiencia histórica en la que el hombre "va

54. Esta cuestión, tratada en SH 322, en el contexto de la antropología zubiriana es cuestión de segundo orden pero, como él mismo señala, es relevante en moral. En efecto, optar por prescindir de los demás, en la medida en que esto se pueda llevar a cabo a partir de tener una determinada autonomía personal (que, por cierto, siempre ha debido estar posibilitada por otros), supone un empobrecimiento, una pérdida de poder para la propia autoposición. Fenómeno inverso es el de, fecundamente, abrirse a la riqueza que nos ofrecen los demás.

55. Por otra parte, la experiencia moral no siempre coincide con lo esbozado. Así, coincide en nuestra época el nítido esbozo de los Derechos Humanos con una masiva conculcación de los mismos a nivel mundial causa de las consecuencias de la probación de otro esbozo que se está experimentando en el Primer Mundo: el Estado de bienestar y la economía de consumo. Al igual que Thomas S. Kuhn hablaba de colisión de paradigmas científicos, tenemos aquí un claro caso de colisión de paradigmas morales. También en este caso debemos dirimir entre ellos, pero no por criterios sociales o puramente circunstanciales sino que es la misma realidad la que es criterio de justeza del esbozo.

adquiriendo una conciencia cada vez más plena de lo que es y puede ser su sustantividad como realidad moral"(SSV 311).

Esto es así porque en cada época existen unos concretos principios del bien y del mal. Pero éstos, a medida que transcurre la historia, *"le va poniendo al hombre cada vez más en claro la indole de en qué consiste su plenitud como realidad moral. La historia, en todo caso, va enriqueciendo a la humanidad"(SSV 311).*

Lo cual supone por parte de Zubiri la clara formulación de un teleologismo histórico, de un 'punto omega' de la experiencia histórica.

Esto, aclara, no supone una continua mejora en la estimación y realización del bien moral. Hay momentos en los que el enriquecimiento tiene su origen en una realización del mal, en una instalación en la malicia. Pero la experiencia de la malicia, así como la de la malignidad, ponen de manifiesto que aquello no plenifica a la persona y la orienta así hacia el bien moral⁵⁶. En este contexto indica Zubiri que el mundo actual ha descubierto, por probación, que el dominio técnico del universo no ha redundado, como esbozaba la Ilustración, en un mayor bien moral del hombre. La experiencia moral histórica enriquece porque pone de manifiesto muchas veces *"que lo que creía malo es bueno, o lo que creía bueno es malo"(SSV 312)*⁵⁷

56.Cfr. SSV 311

57.De esta manera, el hombre ha ido haciendo experiencia histórica de diversos paradigmas o esbozos morales que, en función de su experiencia y, por tanto, de las consecuencias reales a las que daba lugar, han sido modificados. Así, tenemos que las fundamentaciones naturalistas de la moral que propusieron paradigmáticamente los estoicos y que tanta influencia tuvo en el medievo, tuvieron que ser revisadas a partir de la formulación por parte de Hume y luego de Moore de la conocida *falacia naturalista*. Se abrieron entonces las puertas al modelo idealista en moral que culminó con el formalismo kantiano. Pero también el modelo idealista fue pronto sospechoso de olvidar el orden talitativo, surgiendo así las diversas concepciones epistemológicas. Como devinieron habitualmente en un instrumentalismo, en un conjunto de técnicas de resolución de situaciones, históricamente se impuso la experiencia de éticas materiales no naturalistas como la de los modelos axiológicos

4.- El carácter moral. Vicios y virtudes.

a) El hombre es responsable de su felicidad

Acabamos de referirnos a cómo la apropiación de posibilidades supone una '**naturalización**', una incorporación a nuestra naturaleza. Somos así de modo efectivo lo que hemos proyectado ser. La realidad querida se convierte así en **realidad sida**⁵⁸.

Apropiándose de posibilidades, lo que la persona va construyendo es a sí misma. Se trata de su autoapropiación, una autoapropiación que constituye la definición de su propia realidad⁵⁹. Y experimentando esbozos en su autoapropiación lo que traza el hombre es "*la figura real, moral y física de su propia felicidad*"(SH 416). Mediante la incorporación de posibilidades lo que el hombre va haciendo es "*realizar moral y físicamente su figura de felicidad*"(SH 416).

La forma en como el conjunto de las posibilidades apropiadas quedan apropiadas constituye el **carácter**⁶⁰, el '*êthos*'⁶¹.

de Scheler ou Hartmann. La propia propuesta zubiriana supone otra nueva experiencia histórica de un esbozo moral.

58.Cfr. SSV 81

59.Cfr. SH 376

60.Cfr. SH 376

61.Al igual que en Scheler, para Zubiri el '*êthos*' es "adoptado libremente por él, pero anclado en el fondo de su alma (...) la verdadera 'fuente' de que mana toda su vida moral"('PALACIOS, Juan Miguel: 'Prólogo' al *Ordo amoris* de Max Scheler en la traducción de Xavier Zubiri, Caparrós editores, Colección Esprit. p.12)

La diferencia estará en que para Scheler este '*êthos*' arraiga en el '*ordo amoris*'(orden objetivo de valores, de carácter absoluto) mientras que en Zubiri lo hace en la propia realidad humana como relativo absoluto. En cualquier caso, para los dos, el carácter moral supone una naturalización de lo apropiado, un hacer propio lo preferido.

La importancia del carácter moral es suma para Scheler pues conocer un hombre, para él, es conocer "el sistema ,articulado en cierta forma, de sus efectivas estimaciones y preferencias" (*Ordo amoris*. cit. p 22). es decir, el proyecto que ha llevado a cabo.

De un modo semejante, se puede hablar de usos y costumbres en tanto que carácter social. Son formas apropiadas socialmente de estar en la realidad⁶². Son sistemas de posibilidades apropiadas socialmente⁶³. Es en este sentido, por tanto, en el que se puede hablar de la **experiencia ética como experiencia por conformación: lo que se conforma es un carácter, una personalidad, una modalización de la personeidad**. La experiencia ética es una experiencia de la realización humana.

Como cada acción que va realizando, en cuanto autor de su vida, va configurando su personalidad y definiendo su figura, el hombre es responsable de esta figura. Pero de lo que es responsable el hombre no es tanto del acto concreto como de la figura de felicidad que ese acto ha propiciado. Zubiri lo dice con extraordinaria belleza: *"el hombre resulta responsable de su propia felicidad"*(SH 417)⁶⁴.

b) La inquietud ante la autoposesión

Como con estas apropiaciones el hombre se va haciendo más pleno, *"en el más trivial de los actos de volición hay lo que precisamente se ha llamado felicidad"*(SSV 44). Pero dado que este autoposeerse no está 'escrito' tiene carácter de **inquietud**. Esta **inquietud** se manifiesta en que

62.Cfr. SH 377

63.Lo cual no elimina sino que implica necesariamente que tenga que ser cada persona la que haga la apropiación.

64.Ser responsable, según Zubiri, supone que la persona sabe que de algo se debe o no apropiarse, que se entienda que aquello es o no apropiando y, sobre todo, el poder mensurar la adecuación entre lo que se presenta como bueno o malo y la idea del hombre que se tiene. Sin moralidad ni conciencia no hay responsabilidad. Pero la responsabilidad no se reduce a ellas sino que es el momento que le abre a su plena configuración. La **responsabilidad** es, en definitiva, "la adecuación entre las posibilidades que va a apropiarse y las posibilidades que sean apropiadas desde el punto de vista de la idea de la moral del hombre que cada uno tenga"(SH 437). Por cierto que esa idea del hombre depende de la situación social e histórica en la que se encuentre cada persona.

puede apropiarse de una posibilidad buena o mala, posibilitante o imposibilitante.

Por otra parte, señala Zubiri, hay también inquietud en orden al logro⁶⁵: la inserción del proyecto en el decurso vital puede tener un doble resultado: **el logro o el malogro del proyecto**.

De esta manera, el decurso vital se teje de los logros o malogros en los que quedan los proyectos de cada persona⁶⁶. Ésta es la estructura del carácter argumental de la vida humana. Será este el punto de arranque para entender la justificación moral pues estará justificado el esbozo o proyecto que se logre en orden a la plenitud.

El hombre, en definitiva, es **creador**⁶⁷ de su forma de realidad: el hombre es voluntad de poder⁶⁸. **El poder de lo real**, como dominancia, es apoderamiento. Por paradójico que pueda resultar en una mirada superficial al problema, la apropiación de posibilidades por parte de la persona es lo que permite que la realidad se apodere de ella precisamente para que ella se apodere posibilidades⁶⁹ y así se haga persona⁷⁰.

Los sistemas de posibilidades, al ser apropiados, cobran poder⁷¹ (por eso decíamos que la

65.SSV 47

66.Cfr. SH 583

67.En **Estructura dinámica de la realidad** prefiere, precisando más, hablar de **cuasi-creación**, en relación al concepto judeo-cristiano de 'Creatio ex nihilo'.Cfr. EDR 239. La creación, señala Zubiri en **Sobre el hombre**, puede darse a diversos niveles: puede referirse a la totalidad del decurso vital, al panorama entero de la vida del hombre o a una situación concreta.Cfr. SH 656

68.Cfr. SSV 48

69.Cfr. HD 88

70.Cfr. HD 88

71.Gráficamente indica Zubiri que 'Si nos preguntamos, por ejemplo, qué significa el que haya posibilidades de volar, responderemos que el contemplar todas las propiedades físicas del aire, de los metales, combustibles, etc. con vistas a algo, a algo que el hombre va a intentar hacer: viajar por el aire(...). Mientras que el hombre no pensó en volar, el aire no le ofreció posibilidades. Tendría potencias, pero solamente en la medida en que el hombre se enfrenta con el vuelo, es como efectivamente el aire le ofrece no simplemente posibilidades, sino estrictas

persona es creadora: la persona no resuelve pasiva o mecánicamente las situaciones, sino que lo hace de modo razonado)⁷².

Este poder es "*el que la voluntad depone en la cosa que concretamente quiere*"(SSV 113). Al querer una cosa, la cosa se apodera de la persona, "*le concedo poder sobre mí*"(SSV 113), dice Zubiri. Es el poder de lo querido por su capacidad posibilitante⁷³. Y el poder lo lo querido a lo que me lleva es a querer mi propia plenitud⁷⁴. En definitiva: lo que se experiencia es el poder de lo real⁷⁵.

La inquietud se concreta, por último, en la doble posibilidad que tiene la persona en cada acción respecto de la formación de su carácter: dominar o no dominar su propia realidad en orden a su plenitud. Es lo que Zubiri denomina problema de la '**dominalidad**'.

c) La dominalidad

La persona está en la realidad, como vimos, determinado por la realidad a estar frente a ella misma. Pues bien, "*esta determinación física sin ser causa es justo lo que llamamos dominación*"(HD 86).

Dominar es tener poder. Pues este poder de lo real en el hombre supone que es dueño de sí,

posibilidades. Los constructores de aviones no han creado las propiedades de la realidad. Las posibilidades no están sino ofrecidas al hombre. Solamente cuando el hombre las acepta -y en esto consiste la apropiación- es cuando a la posibilidad se le da ese carácter"(SH 314-315)

72.Cfr. SH 656. También en **Estructura dinámica de la realidad** trata sobre la cuestión señalando que "el hombre se ha apropiado de una posibilidad, y por consiguiente ha quedado apoderado por ella"(EDR 238)

73.Define Zubiri el **poder**, en este contexto, diciendo que se trata de "la actualidad de lo posibilitante en tanto que posibilitante" (SSV 306)

74.Cfr. SSV 113, 272

75.Cfr. HD 156

de modo que porque el hombre se puede apropiar posibilidades esbozadas el hombre es dueño de sí.

Desde el punto de vista de su voluntad de poder, este dominio de sí es **esfuerzo**, intensidad volitiva⁷⁶. Pero se trata de un dominio conducente a una incorporación, a una naturalización. Y, para ser tal, los actos voluntarios han de repetirse llegando a formar una '**habitud**'.

La habitud es la concrección de la naturalización pues *"se trata, precisamente, de esa especie de incrustación o de conformación que la naturaleza del hombre va adquiriendo por la repetición de actos de voluntad"*(SSV 77).

d) Vicios y virtudes

Estos hábitos o forma de ser adquirida, una auténtica segunda naturaleza, es lo que tradicionalmente se llamaron **vicios y virtudes**.

Aclara Zubiri que vicios y virtudes no son simplemente tendencias sino *"tendencias que se han incorporado a actos de volición, y que han hecho de estos actos de volición una especie de segunda naturaleza"*(SSV 77). Son, por tanto, formas incorporadas y estabilizadas de habérselas con la realidad, configuraciones adquiridas de carácter físico y moral de la propia realidad personal.

De sus vicios y virtudes el hombre es responsable pues, aunque pueda fallar en actos concretos, aunque pueda puntualmente no ser fiel a su configuración, *"el hombre será siempre preferidamente aquello que efectivamente ha querido ser"*(SH 439)

Puede entenderse ahora mejor en qué consiste la concrección moral que se da en la experiencia: en la determinación de los vicios y virtudes⁷⁷. El resultado de la apropiación de

76.Cfr. SSV 78-79

77."La concrección moral y efectiva del hombre no es otra cosa sino la concrección de sus virtudes y de sus

posibilidades es lo que constituyen los vicios y las virtudes.

Pero aún ahonda más Zubiri en lo que sean vicios y virtudes a través de otros dos conceptos: **malicia y bondad**⁷⁸ que sitúa en el ámbito humano de la libertad⁷⁹ puesto que "*la mala volición es incoativamente una habitud, una $\square\xi\iota\varsigma$. Y la buena volición es incoativamente también una $\square\xi\iota\varsigma$. La $\square\xi\iota\varsigma$ del acto de volición bueno es precisamente la virtud; como el vicio es la $\square\xi\iota\varsigma$ de la malicia*"(SSV 276)⁸⁰.

Porque la virtud supone no una mera interacción de un objeto con las estructuras psicobiológicas de la persona⁸¹, sino la instalación de la propia voluntad respecto de un objeto que está conforme con el bien moral de la propia persona. Es un bien en el que se coloca la propia voluntad quedando así en buena condición. Se trata de la **bondad**.

Por el contrario, puede ser que la voluntad se instale de modo habitual queriendo objetos que están en disconformidad con el bien moral, es decir, que no promocionan su plenitud personal. En este caso el mal del que hablamos es **malicia**⁸².

vicios. La concreción de la moral es la apropiación racional y razonable de las posibilidades que van implicadas incoativamente en la idea del hombre"(SH 440). Las virtudes son, en este sentido, el resultado de la realización de un deber mientras que los vicios son el resultado de la realización de algo indebido.

78.En realidad, el término que a Zubiri le parecía más preciso sería 'bonicia' pero lo rechaza por neologismo innecesario. Cfr. SSV 265

79.Cfr. TORRES QUEIRUGA, Andrés: 'La metafísica del mal en Zubiri' en *Del sentido a la realidad* .AA.VV. cit. p 165

80.Sobre las raíces históricas de la formulación zubiriana del bien y del mal en los diversos niveles de la voluntad (bien y mal, maleficio y beneficio, maldad y bondad, malicia y bonicia, malignidad y benignidad) **Andrés Torres Queiruga** lleva a cabo un gran trabajo de clarificación en su artículo 'La metafísica del mal en Zubiri'. En *Del sentido a la realidad*. cit. pp 157-160. Señala, en concreto, que Zubiri se apoya por una parte en su experiencia religiosa del cristianismo y, por otra, en la teorización escolástica (reconociendo también la presencia constante, pero colateral, de **Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, Scheler e Bergson**).

81.En este caso estaríamos hablando de maleficio y beneficio.

82.Cfr. SSV 265,296

Es la propia voluntad la que es bondadosa o maliciosa en función de su posicionamiento habitual, es decir, virtuoso o vicioso⁸³, respecto de determinadas cosas-sentido. Bondad y malicia "*son dos caracteres morales del acto de mi propia volición*"(SSV 265).

La voluntad queda como buena o mala porque el objeto querido comunica sus caracteres (favorables o contrarios a la plenificación de la persona) al acto de volición. La cosa comunica determinadas posibilidades que la voluntad admite o rechaza, de modo que la voluntad hace suya la condición de las cosas⁸⁴. La propia volición queda 'teñida' por la cualificación que recibe del objeto querido al apropiarse de las posibilidades que ofrece. Queda ante sí misma en determinada **condición**. Una voluntad bondadosa es la que tiene buena condición; maliciosa la que tiene mala condición.

La malicia o bondad de un acto es resultado siempre de la malicia o bondad de la propia voluntad. Esta bondad o malicia son resultado de una apropiación de posibilidades. Y, como vimos, la apropiación supone un apoderamiento por parte de la realidad. Por ello en la bondad y en la malicia lo que tiene lugar es un apoderamiento de la persona por parte del bien o del mal. Se instaura así el bien o el mal como poder.

Por eso dice Zubiri que "*querer es poner el poder del mal -o el poder del bien- en mí*"(SSV 273). Lo que hace la persona, mediante la adquisición de una virtud o de un vicio es "*instaurar el bien y el mal como poderes*"(SSV 273). De esta manera, en el acto de volición buena realizo el 'bonum' en el que estoy proyectado. Pero en al acto de volición mala, tomando la fuerza de la propia realidad en cuanto buena, la persona la aplica en ir contra ella, contra la propia realidad en cuanto plenitud.

83. Dice textualmente Zubiri que "toda malicia y toda bonicia son incoativamente una disposición: tienden, precisamente, a convertirse en $\epsilon\eta\varsigma$, en habitud, en un modo de estar constituido"(SSV 275). En definitiva: la malicia y la bonicia de la voluntad le llevan a constituir el carácter con determinados vicios y virtudes.

84. Cfr. SSV 271

Pero, ¿qué sucede cuanto el poder del mal o del bien que se instaura se extiende inter-individualmente. Se trata entonces de la **benignidad y malignidad**.

La benignidad será la condición en que queda la propia voluntad respecto de otro en cuanto que produce bienes y la **malignidad** la condición de la propia voluntad respecto de otro en cuanto que produce males⁸⁵. La benignidad será entonces producir beneficio a otro y la malignidad "*es producir el maleficio en otros*"(SSV 278)⁸⁶.

Hace referencia Zubiri a un hecho muy relevante para nuestro estudio, a saber, que "*la malicia admite grados*"(SSV 275) señalando más tarde a pie de página la cuestión concreta sobre la que se debiera tratar en ética: "*niveles y grados de libertad y malicia*"(SSV 275)⁸⁷. Estos grados de bondad o malicia comprometen la libertad y la responsabilidad. En todo caso, dado que el hombre nunca deja de estar sobre sí, siempre cabe, para el caso de la malicia, **el arrepentimiento**⁸⁸.

No es que el arrepentimiento borre los actos cometidos ni su malicia, sino que se

85.Cfr. SSV 277

86.Para Zubiri, el tipo más grave de malignidad es el de instar a otra voluntad a que sea maliciosa. Se trata de una incitación al mal. Maligno es quien instaura el poder del mal no sólo en sí sino que incita e inspira a otros a que lo instauren en sí. Cfr. SSV 278

Señala **Torres Queiruga** que lo que tiene Zubiri presente, y posiblemente ha inspirado todo el análisis, es la figura cristiana del demonio. Cfr. TORRES QUEIRUGA, Andrés: '*La metafísica del mal en Zubiri*' en *Del sentido a la realidad*. AA.VV. cit. p.166

87. Ante todo, esto significa que en la aplicación concreta del método zubiriano resulta importante tratar de precisar cuál es el grado de instauración en la bondad o malicia por parte de la voluntad y, consecuentemente, cuál es el grado de libertad que permite la adquisición de esos hábitos. Como ya vimos, la adquisición de vicios compromete libertad en razón directa a su arraigo y la adquisición de virtudes libera la voluntad. En este sentido señala Gabriel Marcel que "cada permiso que nos otorgamos es quizá una limitación suplementaria que nos imponemos sin sospecharlo"(MARCEL Gabriel: *Ser y Tener*. Caparrós, colección Esprit, Madrid 1996, p.31). Esto formula una cuestión clásica en el análisis moral, y muy pertinente en lo que se refiere a estos grados de bondad y malicia, la de la mayor o menor responsabilidad derivada del grado de naturalización de un vicio o una virtud.

88.Cfr. HD 58

asume *"la realidad pasada en una figura de ser que es distinta"*(HD 58).

¿Qué significa el arrepentimiento en este contexto?. Que la persona siempre puede cambiar la experiencia de un esbozo por la experiencia de otro. Siempre cabe ratificarlo o rectificar⁸⁹. El arrepentimiento es la muestra de que somos libres respecto de nuestro pasado y que podemos, por tanto, reobrar sobre proyectos anteriores (reasumiéndolos o desechándolos⁹⁰). Se entiende ahora que Zubiri diga que *"toda moral tiene en uno o en otro sentido algún momento de verdadera higiene del hombre"*(SSV 275). Como ya indicamos, toda apropiación es definitiva pero no definitiva.

Retomemos el hilo de nuestra reflexión general: lo que se va formando en la apropiación, virtuosa o viciosa, de posibilidades es el carácter personal. Pero esto ocurre decurrentemente. De modo que el argumento vital consiste en la experiencia que se hace de los esbozos de posibilidades, es decir, de las acciones y las decisiones que se van tomando.

Por una parte están los esbozos. Pero de modo inseparable está su probación⁹¹. En cuanto que crea proyectos para su vida y los prueba, el hombre es, como vimos, autor de su vida (aunque como también vimos, la trama argumental debe contar también con todo aquello de lo que el hombre es sólo agente o actor). Este carácter estará formado por lo que el hombre va probando pero también por todas las probaciones anteriores, por todas las experiencias anteriores. Lo realizado en el pasado condiciona lo decidido en el futuro⁹². Los vicios agostan la libertad y plenitud futuras mientras que las virtudes las ensanchan.

89.Cfr. SSV 147

90.Cfr. SSV 149

91.Cfr. SH 586

92.De nuevo tenemos aquí que apuntar que a la hora de llevar a cabo de modo concreto el método moral, todo juicio sobre un acontecimiento, decisión o hecho moral se debe contextualizar en el decurso entero de la vida de la persona.

5.- La justificación moral.

La justificación moral es el cúlmén del método pues *"cuando se entiende este fundamento, el conocimiento ha llegado a su término"* (IRA 222).

Al caracterizar la razón decíamos que es búsqueda ya que lo real da que pensar. Y es búsqueda de lo real-fundamento. Cuando, a través del método, se llega a actualizar este fundamento -verdad racional- decimos que el conocimiento ha llegado a su término aunque hay que hacer notar, sin embargo, que la razón como búsqueda es **provisional**: el contenido al que se llega es siempre provisional, abierto a ulteriores enriquecimientos.

"Provisional no significa que no sea verdad(...). Provisional significa que aún siendo verdad, es una verdad que por su propia índole está llamada a no ser forzosamente derogada, pero sí a ser superada"(IRA 63).

Por esto mismo, la justificación también es provisional: todo punto de llegada metódico se establece como punto de partida para posteriores re-actualizaciones.

No parece por tanto admisible, desde el formalismo moral de Zubiri, acciones o normas con valor moral absoluto. Las acciones tienen un valor concreto en un momento histórico y en un contexto social. Pero el hombre construye la historia, va modificando los esbozos que recibe, y en lo social el hombre puede oponerse a lo recibido en la sociedad⁹³.

En **Inteligencia y Razón** propone Zubiri que cuando la experiencia prueba el esbozo, éste queda **verificado**. Al ser este esbozo siempre concreto -social o personal-, la verificación del mismo siempre será también concreta. Como nunca es definitiva, verificar es siempre 'ir verificando'. Pues

93.Cfr. SH 355

bien: en término de la ética zubiriana no hablamos de verificación sino de **justificación**. Pero es que, como dijimos, estamos lanzados a tener que justificar nuestras opciones, nuestro decurso vital, por la fuerza de lo real⁹⁴. Es por ello el necesario cúlmen de la razón moral.

Justificar, lo venimos diciendo desde el comienzo de esta reflexión, es dar razón de las propias estimaciones y valoraciones⁹⁵. Y ello no tenemos más remedio que hacerlo porque, como vimos prolijamente en la primera parte, la realidad misma nos lanza más allá, allende la aprehensión primordial, hacia lo hondo, hacia la realidad-fundamento que de cuenta de los bienes particulares escogidos. Y esto es necesario para la felicidad: **por la justificación vamos construyendo la figura de nuestra felicidad**.

Al tratar la cuestión de la justificación, distingue Zubiri entre la respuesta que el animal va dando al medio en el que se encuentra para reestablecer el equilibrio homeostático (a lo que llama **ajustamiento**) y el modo de enfrentarse del hombre a la circunstancia en cuanto real (lo que llamábamos 'hacerse cargo 'de lo real).

El hombre también tiene que responder, pero *"aquello a que tiene que responder es también constitutivamente inespecífico"*(SH 347) como también lo es la respuesta que va a dar. Por eso, para ajustarse a la circunstancia, tiene que dar cuenta de lo que hace y de por qué lo hace: tiene que justificarse (es decir, hacer él el ajustamiento⁹⁶).

94.Cfr. SH 353-354

95.Se puede encontrar una clara y breve exposición de lo más esencial de este aspecto en BONETE, Enrique: 'La ética en la filosofía española del siglo XX'. cit. pp.396-399

96.Cfr. SH 347)

En este sentido, señala Zubiri que *"al hombre que ejecuta un acto se le pueden 'pedir cuentas'"*(SH 249) de su acción. Este 'dar cuentas' implica señalar qué posibilidad apropiada se ha considerado apropiada. Por consiguiente, no basta el capricho de la elección (lo cual nos condenaría a un mero voluntarismo o a un sentimentalismo ético): hay que dar razón de qué posibilidades he puesto en juego en vistas a mi felicidad, es decir, de qué posibilidades posibilitantes me he apropiado.

"Entonces, el problema de la justificación no significa, pura y simplemente, indicar cuál es la posibilidad que es posibilitante en ese momento, sino por qué razón y en qué medida hay una posibilidad que es posibilitante a diferencia de otras que no lo son"(SH 350).

Lo que explica que una posibilidad sea apropiada es que se ha preferido. Pero, en efecto, la preferencia no agota el problema moral. La preferencia, como vimos en su momento, es el paso del 'sería' al 'es' del Logos moral, en el que se establece un bien concreto. Pero habrá que decir por qué se ha preferido algo. Para esto es para lo que se ha puesto en marcha la razón moral. Todo lo expuesto en esta segunda parte está orientada a dar razón de la preferencia.

Para llevar a cabo esta **justificación** señala Zubiri que el hombre tiene que *"establecer previamente el patrón de justeza que en cada acto se va a realizar"*(SH 348). En éste, como vimos, los diversos esbozos. La experiencia puede dar lugar a que la probación apruebe el esbozo, en cuyo caso tendremos una **justificación positiva** o que la probación repruebe el esbozo, en cuyo caso tendremos una **justificación negativa**. En el primer caso lo que está verificado es la capacidad promocionante del esbozo probado y su adecuación al SR I y, en el segundo caso, su virtualidad atentatoria contra esta promoción personal y su inadecuación al SR II⁹⁷. Pero cabe también una cierta gradación, una mayor o menor racionalidad del esbozo.

97.Cfr. SSV 308: Lo que está reprobado es aquel esbozo que "atenta a la sustantividad plenaria moral del hombre". Pero, como señalamos, siempre cabe la rectificación, el arrepentimiento.

En la medida en que los esbozos sean más o menos inseribles en la realidad del hombre serán más o menos razonables. Caben, por tanto, varias posibilidades: la justificación del esbozo, el rechazo del esbozo o su justificación parcial⁹⁸.

Veámos como en la probación del esbozo vital o proyecto personal, se pueden dar una doble circunstancia: el logro o el malogro del proyecto. Congruentemente habría que hablar también de una gradualidad en el logro del esbozo. En la vida práctica cotidiana pocas veces queda plenamente justificado un proyecto sino que, habitualmente, éste exige modificaciones por quedar malograda cierto aspecto aún siendo el conjunto aceptable.

En todo caso, el resultado de la probación es lo que hará que éste esté justificado o no⁹⁹. En última instancia, estas justificaciones pueden ser de signo diverso y disyunto porque *"las posibilidades reciben su signo por referencia a esa posibilidad radical que es la felicidad"*(SH 395). La capacidad felicitaria de una posibilidad es lo que la justifica. Lo mismo cabría decir, según hemos ya tratado, de los esbozos sociales e históricos.

Toda posibilidad, fruto de la estimación y la valoración del Logos moral, se presenta, en efecto, como buena o mala. Pero ante varias posibilidades, será la más posibilitante la que se imponga, la que esté más justificada realizar. La más posibilitante es la preferible, es decir, la más apta en la línea de la bondad moral. Y esto *"no (...) por razón de su contenido sino por lo que tienen de acción vital, por lo que tienen de autoposesión"*(SH 362). De modo que esta posibilidad se presenta como apropianda por la fuerza de la realidad, que en este caso será *"la fuerza de lo preferible"*(SH 353).

Pero esta 'preferibilidad' pende, a su vez, del sistema de referencia que se estableció: *"el cuadro dentro del cual inscribo la preferencia, ahí está el problema de la justificación"*(SH 354).

98. Cfr. SH 656

99. Cfr. SH 583

Ya vimos, al tratar del formalismo moral de Zubiri, que nuestro filósofo piensa que el esfuerzo de tratar de justificar las propias acciones es ineludible puesto que no hay 'recetas' ni principios concretos absolutos válidos para toda circunstancia histórica, cultural y personal¹⁰⁰. Cada persona, y cada sociedad, deberá de modo creativo **forjar las razones**¹⁰¹ por las cuales se justifica un esbozo. Pero ello apoyado en la realidad, pues es la realidad la que nos da la razón o nos la quita: "*en la marcha intelectual las cosas reales comienzan por dar que pensar, y terminan por dar razón*"(IRA 71)¹⁰².

Por tanto, para que tenga lugar la justificación moral es imprescindible contrastar el esbozo experimentado con el sistema de referencia (nos referimos ahora al S.R.I) por ver si la consecuencia o la experiencia está en acuerdo o desacuerdo con él. La justificación o no justificación de un esbozo apropiado supondrá siempre un contrastarlo con el sistema de referencia. No se trata, evidentemente, de contrastar el esbozo con unos principios, sino de hacer efectivamente una experiencia. Si lo experimentado respeta y se ajusta a la realidad, la opción tomada estará justificada. De lo contrario no lo estará y habrá que buscar alternativas o justificar las excepciones.

Pero en esta cuestión es indeseable alguna concreción más aventurándonos con ello un grado más allá de lo que lo explicitó el propio Zubiri.

A este respecto, lo que creo poder afirmar sin dejar de ser plenamente coherente con el pensamiento zubiriano es que este contraste de lo esbozado con el SR I parece consistir en su

100.Cfr. SH 355. Por otra parte, cumple aclarar que para Zubiri toda experiencia personal envuelve una experiencia social e histórica y viceversa. La razón moral no es meramente lógica ni meramente social o histórica. Es estructuralmente, y a una, estas tres dimensiones.

101.Cfr. IRA 109

102.Aclara Zubiri que la razón no es algo que se 'tiene' sino algo que nos es dado por la cosa. La razón pertenece a la cosa misma por cuanto las cosas nos dan la medida de su realidad.

confrontación, ante todo con, la realidad-fundamento, por ver si lo esbozado realmente resulta vehiculante de la ultimidad de lo real, si resulta realmente posibilitante y si resulta realmente impelente.

En segundo lugar, ha de ser contrastado con el hombre en cuanto realidad moral, tanto respecto de la propia persona como de la de los demás. Ello podría suponer, por ejemplo, el verificar si la experiencia del esbozo respeta la dignidad personal de aquellos a los que afecte el esbozo o si se acercan más a la idea de su perfección o por el contrario atenta contra la plenificación de su sustantividad. También si el esbozo es coherente con su proyección ante sí en forma felicitaria, es decir, si la persona, sociedad o momento histórico dan-de-sí mediante la experiencia del esbozo.

Por último, habría que ver si el esbozo experimentado realmente supone una entrega ante el hecho y don de la religación a la realidad-fundamento o un repliegue en la inmediatez o en lo campal como horizonte último, es decir, si se acepta ser arrastrado por la realidad haciéndose uno más responsable de la circunstancia o queda la persona en situación de irresponsabilidad.

La justificación moral no se fundamente en la mera preferencia subjetiva, en una intuición o sentimiento, ni en lo establecido socialmente como idea del hombre (aunque se deba partir de una y de otro)¹⁰³. La justificación moral tampoco puede venir dada por un criterio formal¹⁰⁴ ni depender tampoco de una jerarquía de valores (pues los valores no son lo último: arraigan en la realidad)¹⁰⁵.

Una precisión importantísima que hace Zubiri es que **lo que se justifica** no son las acciones sino **el decurso** en el cual están inscritas las acciones. Y, según vimos, este decurso no sólo abarca a lo que hacemos sino a las actitudes que tomamos ante lo que nos pasa. Caben, por consiguiente,

103.Cfr. SH 353-355

104.Recuérdese la crítica de Zubiri al formalismo kantiano: Cfr. SH 356-357

105.Cfr. SH 357-359

justificación de lo que se hace (□siempre en el contexto de un determinado decurso biográfico, nunca como hechos aislados!) y, así mismo, de cómo se acepta lo que se sufre¹⁰⁶.

Siempre una apropiación estará justificada en el decurso de la propia vida, en la trayectoria de la vida (en términos Ortega y de Julián Marías), en cuanto que se orienta o no a su plenitud, es decir, en la medida en que lleva a plenitud su **personalidad** como modalización de su personeidad: *"La figura con que en cada acto vital el hombre perfila la imagen o la figura, la configuración concreta de esa personeidad es la personalidad. Lo que el hombre justifica es su personalidad"*(SH 360).

El ámbito de la justificación, por consiguiente, es la **personalidad** que cada uno va trazando en su decurrir¹⁰⁷. Pero como lo que se apropia ante todo es la propia felicidad, lo que se justifica, en última instancia es la figura concreta de la felicidad personal¹⁰⁸. No se lleva a cabo esto de manera inconcusa e inmediata como si se tratase de una comprobación sino por tanteo y este , siempre provisional. Por eso, la tarea ética de justificar la figura de la autoposición, además de ser imprescindible e ineludible para el hombre, es tarea siempre inacabada.

106.Cfr. SH 359, SSV 303

107.Cfr. SH 360

108.Cfr. SH 440

CONCLUSIONES

Los momentos éticos contenidos en toda tradición son nucleares. Pero asistimos en Occidente a una alarmante y culposa desatención de la transmisión de las formas morales de estar en la realidad en los ámbitos docentes y, en general, en todo el proceso de socialización de las personas.

El pragmatismo ético y el relativismo postmodernista empecen gravemente esta transmisión, dejando a las personas desnudas ante cualquier manipulación, moda o dogmatismo fanatizante.

Urge, pues, recuperar la transmisión de uno de los elementos esenciales de nuestra cultura occidental y, más aún, de nuestra propia hechura personal. Pero para hacer frente a los obstáculos antementados son necesarias dos condiciones de: una fundamentación ética y un método que permita tanto poder concretar los contenidos morales como justificar su realización. Y esto tanto en el decurso biográfico de cada persona como en el de cada sociedad y cada momento histórico.

La presente Tesis se ocupa inicialmente de lo dicho por Zubiri sobre lo primero en orden a atender preferentemente a la explicitación de lo segundo.

Si bien es cierto, como señala Aranguren, que tras establecer la distinción entre moral como estructura y como contenido, Zubiri se centra en la primera, no es menos cierto que dejó una abundante aportación, no plenamente articulada, respecto del método moral.

Por consiguiente, lo que creo original de la presente Tesis es:

1.-La articulación de lo dicho por Zubiri sobre el método moral en diversos contextos de su producción filosófica a la luz de su pensamiento más maduro.

- 2.-La explicitación de lo implícito acerca del método moral, tomando siempre como sistema de referencia lo propuesto en la trilogía **Inteligencia sentiente**.
- 3.-Intención pedagógica al sugerir cómo llevar a la práctica el método moral.
- 4.-Exposición de este método en diálogo con algunas de las principales propuestas éticas actuales, con el fin de hacer más patente su originalidad y validez.

No pretendo, por tanto, de llevar a cabo un ejercicio inédito de aplicación del pensamiento noológico de Zubiri al ámbito ético como si se tratase de algo ajeno al pensamiento del filósofo (y como si se trataran de ámbitos separables). Antes bien, se trata de una exigencia, eso sí, no plenamente desarrollada por Zubiri, de su pensamiento más maduro, teniendo siempre a la vista que lo moral arraiga en lo real. De hecho tomamos como punto de arranque la siguiente constatación zubiriana:

- a) La intelección primordial, dada su deficiencia, exige intelecciones ulteriores. Esta intelección puede ser sentiente o posidente.
- b) La Razón es una intelección ulterior.
- c) La Razón, además de su forma teórica, puede adoptar una práctica, articulada sobre la intelección posidente. El hombre está determinado a querer lo real y forzado a contraer su querencia a unas realidades concretas en el contexto de un proyecto vital.
- d) Ponerse en marcha para concretar la moral es exigencia de la misma realidad. Como el hombre está ligado a la felicidad y debitoriamente vertido a su propia realidad como

apropianda, tiene el hombre el problema de los deberes, de los bienes, de los valores. Debe, por tanto, hacerse cargo de sí en orden a su plenificación. Su religación funda toda obligación.

e) Es necesario, por tanto, pasar de la felicidad como plenitud y fundamento de lo real en la persona al perfil concreto que cobra esa felicidad, del Bien como realidad apropiable a los bienes concretos, del deber como realidad posibilitante a los deberes concretos. Dado que la personalidad, los bienes y deberes sólo trasparecen por un acto de razón, es necesario poner en marcha la inteligencia de modo racional.

f) Esta exigencia se presenta como ineludible para toda persona y para cualquier sociedad. Se debe concretar lo moral y justificarlo.

El esclarecimiento, explicitación y sistematización de todo lo dicho o insinuado por Zubiri acerca de la marcha de la razón es lo que centra mis esfuerzos.

Pero ello no significa que no haya que partir de lo real como ámbito en lo que arraiga lo moral. De otro modo, no se entendería cabalmente que el método sea vía de acceso en lo real hacia su fundamento mundanal, es decir, *"un abrirse paso en la realidad misma hacia su más profunda realidad"* (IRA 205) y no un mero razonamiento como paso de un juicio verdadero a otro.

Se trata, en cambio, de un acceso real, experiencial, a la realización concreta de la propia personabilidad.

Por tanto, he partido de lo actualizado en la aprehensión primordial, porque será lo dado en

esta aprehensión lo que dé su sentido al método, lo que lo exige, y lo que se constituye como sistema de referencia para el mismo.

De ello se ocupan tanto la Introducción como los capítulos I y II, presentándose los siguientes contenidos básicos:

1.- La ética no es una filosofía primera. El hombre es una realidad moral porque está instalado en la realidad. La volición arraiga en la aprehensión primordial que es, a una, un acto de inteligencia sentiente, voluntad tendente y sentimiento afectante. La voluntad pende del momento de respuesta del sentir.

2.-La inteligencia sentiente es también inteligencia posidente.

3.-Desde la unidad de la aprehensión primordial Zubiri supera los diversos dualismos que tiñen la historia del pensamiento ético.

4.-Significado del formalismo ético de Zubiri en el contexto de diversas aportaciones éticas de la historia del pensamiento. La ética de Zubiri se presenta como ética formal, realista y trascendental

5.- Estudio de la aprehensión primordial como hecho inconcuso que nos instala en la realidad y como raíz de la moralidad.

6.- Dado que lo volitivo arraiga en la aprehensión primordial (que definirá el contexto de lo protomoral) se impone atender a los momentos que aparecen en esta aprehensión: lo real, la intelección y la coactualidad de estos dos momentos. Respecto de lo primero se llegará a la realidad como fuerza y como poder, que es precisamente lo que fundará toda obligación. Por otra parte se abundó en la fundamentalidad de lo real, dado que la felicidad es la fundamentalidad de lo real en la persona. De aquí se pasa al estudio de la realidad personal como realidad moral para, desde estos dos momentos, atender a la religación como fundamento de la obligación, del tenerse el hombre que autoposeer optando y apropiándose de posibilidades reales.

7.-Desde el hecho de la religación entendemos la vinculación de la felicidad, la plenitud, el bien y el deber con la persona pues la religación es el gozne en el que se articula la realidad-fundamento con la felicidad como la fundamentalidad de lo real en el hombre. La felicidad es, por consiguiente, el acontecer de toda la realidad en el hombre.

De este modo, en lo que nos instala la religación es en el orden de la plenitud personal como 'telos' del proceso de personalización, en lo bueno en cuanto que nos permite apropiarnos de posibilidades reales, en el orden del deber, en cuanto que nos impele a apropiarnos de alguna posibilidad y, sobre todo, en el orden de la felicidad, que es la plenitud de la realidad humana, la posibilidad de toda posibilidad y lo que hacen que sean debidos los deberes.

8.- Desde el hecho de la religación de la persona a la realidad como sistema de referencia, el método tratará de concretar el contenido de los bienes y deberes concretos que conducen a la plenitud. Desde estos bienes, en tanto que posibilidades, se lleva a cabo un sistema de posibilidades

o esbozo que deberá ser experienciado para discernir si el esbozo está o no justificado. Precisamente en todo esto consiste la marcha intelectual de la razón o método.

* * *

En todo caso la principal contribución que pretendo con la presente Tesis es la articulación, explicitación y desarrollo del método moral en Zubiri.

Lo que a continuación presento no es un elenco de todo lo tratado, sino sólo de aquello que creemos más original o novedoso.

En síntesis creo que las principales aportaciones que hago son:

A) Respecto del método.

1.-Explicito en qué consiste la originalidad del método moral zubiriano frente a otros métodos como el principialista o naturalista, frente al prescriptivismo y la moral de situación, frente al método de los idealismos y frente a los procedimentalismos y decisionismos.

2.-Caracterizo la idiosincrasia del método moral en Zubiri: qué es la marcha de la razón moral como búsqueda, desde dónde se busca (a diferencia de emotivismos, de prescriptivismos o de éticas dialógicas) y la estructura intelectual de este buscar moral. Caracterizo el método como creación racional.

3.-Estudio las diversas actitudes de búsqueda moral, presentando tanto las explicitadas por Zubiri en el ámbito ético como otras coherentes con su pensamiento maduro (y enunciadas en otro contexto en **El hombre y Dios**): indiferentismo moral, ignorancia moral, negación moral o reductivismo, suspensión de búsqueda moral, resolución positiva de lo moral y parálisis de toda

búsqueda o angustia en tanto que desmoralización.

4.-Explicito dos niveles de realización de lo moral: el Logos moral y la Razón moral.

B) Respecto del Sistema de Referencia.

1.-Concreto la idiosincrasia del sistema de referencia según **Inteligencia y Razón**.

2.-Analizo la estructura del sistema de referencia: **momento trascendental (SR.I)** y **momento talitativo (SR.II)**.

3.-Estudio el sistema de referencia en su momento trascendental como principio y canon de la razón práctica.

4.-Analizo la evolución del concepto zubiriano de voluntad destacando su posición madura sobre lo que es formalmente la voluntad tendente. Expongo de modo crítico las modalizaciones de la voluntad: volición simple, volición dual y volición compleja o apropiación.

5.-Estudio los momentos del sistema de referencia en su nivel talitativo:

.-El decurso vital y su argumento: tendencias, decisiones y situaciones.

.-Momentos del SR.II: tendencias e impulsos, las demás personas en su dimensión individual, social e histórica, las cosas-sentido.

6.-Estudio el **Logos moral** como intelección campal.

a) El momento de **estimación** como concreción de los bienes y males (en tanto que posibilidades promocionantes o no promocionantes de la personalidad). Analizo dualidad y gradualidad de los bienes y los males, de lo benéfico y lo maléfico y de

los valores morales.

b) Estudio la preferencia como decisión moral en el decurso vital y sus momentos.

C) Respecto del esbozo de posibilidades.

1.-Presento la idiosincrasia del esbozo moral como creación racional, la fecundidad y modo de construcción de los esbozos morales, que pueden ser conformantes y deformantes.

2.-Presento y justifico el doble nivel de esbozo moral: **esbozo social e histórico** (al que denomino Esbozo I) y **Esbozo personal o proyecto vital** (al que denomino Esbozo II).

3.-Análizo el esbozo social e histórico como esbozo objetivado y transmitido tradentemente. Ofrezco diversos ejemplos. Analizo el sentido de 'la idea del hombre' como irreal.

4.-Analizo el proyecto vital como esbozo de posibilidades personal, la estructura temporal del proyecto como momento del decurso vital y estudio la relación entre proyecto vital y vocación.

5.-Estudio cómo los otros, las otras personas, son apoyo último, posibilitantes e impelentes de la propia realización decursiva de la persona: los demás como momento clave de la fundamentación de lo real en mí.

D) Respecto de la experiencia moral

1.-Describo la idiosincrasia de la experiencia moral: probación de un 'debería ser'. Estudio el objeto moral.

2.-Analizo la experiencia moral como apropiación de posibilidades esbozadas (naturalización) y, de este modo, como probación de realidad-fundamento.

3.- Presento la experiencia moral: experiencia social (en tanto que experiencia de encuentro), histórica y experiencia personal como configuración del carácter (apropiación de virtudes y de vicios: análisis de la dominalidad). Analizo la malicia y la bondad, la benignidad y la malignidad.

4.-Presento la justificación moral como cúlmen de la búsqueda moral, como resultado de la experiencia.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

1.-OBRAS DE XAVIER ZUBIRI

.- Recensión: LANDSBERG, Paul Ludwig, 'La Edad Media y nosotros', en **Revista de Occidente** 39(1925)

.- 'Filosofía del ejemplo': **Revista de Pedagogía** 5\55(1926)

.- 'La crisis de la conciencia moderna': **La Ciudad de Dios** 141(1925)

.- 'En torno al problema de Dios': **Revista de Occidente** 149(1935). Reimpreso en **Naturaleza, Historia, Dios**. Alianza Editorial, Madrid 1987 (9ª ed.).

.- **Naturaleza, Historia, Dios**. Alianza, Madrid 1987 (9ª edición, primera en esta editorial. La primera edición tuvo lugar en 1944 en Editora Nacional).

.- 'El problema del hombre': **Índice de Artes y Letras** 120(1959) reeditado en **Siete ensayos de Antropología filosófica** (ed. Germán Marquínez Argote, Universidad de Santo Tomás, Bogotá 1982).

.- 'El hombre: realidad personal': **Revista de Occidente** 1(1963)

.- **Cinco lecciones de filosofía**. Alianza, 3ª edición, Madrid 1985. (La primera edición en Editorial Moneda y Crédito: 1963)

.- 'El hombre y su cuerpo' en **Asclepio** 25(1973)

.- 'La dimensión histórica del ser humano' en **Reálitas** I. 1972-1973. Seminario Xavier Zubiri, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Ed. Moneda y timbre.

.- **Sobre la Esencia**. Alianza, Madrid 1985. La primera edición es de la "Sociedad de Estudios y Publicaciones", en 1962.

.- "Respectividad de lo real" en **Realitas** III-IV . Sociedad de Estudios y Publicaciones /Labor , Madrid 1979.

.- **Inteligencia sentiente.*Inteligencia y realidad** . Alianza ,4ª edición, Madrid 1991. La primera edición es de 1981 y llevaba sólo el primero de los títulos.

.- **Inteligencia y Logos**. Alianza, Madrid 1982.

.- **Inteligencia y Razón**. Alianza, Madrid 1983.

.- **Sobre el hombre**. Alianza, Madrid 1986.

.- **El hombre y Dios**. Alianza, 4ª Edición, Madrid 1988.

.- **Estructura dinámica de la realidad**. Alianza, Madrid 1989.

.- **Sobre el Sentimiento y la Volición**. Alianza, Madrid 1992.

.- **El problema filosófico de la historia de las religiones**. Alianza, Madrid 1993.

.- **Los problemas fundamentales de la metafísica occidental**. Alianza, Madrid 1994.

.- **Espacio. Tiempo. Materia**. Alianza, Madrid 1996.

2.-OTROS AUTORES

AÍSA, Isabel: "De la posibilidad de perspectivas o niveles de trascendentalidad. A propósito del orden trascendental en Xavier Zubiri" en **Thémata**, 4(1987).

ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino:

.-'El cristianismo y la formación del concepto de persona' en **Homenaje a Xavier Zubiri**. Moneda y Crédito, Madrid 1970.

APEL, K.O.:

.- 'Límites de la ética discursiva' en Adela Cortina: **Razón comunicativa y responsabilidad solidaria**. Sígueme, Salamanca 1988.

ARISTÓTELES:

Ética a Nicómaco

BAÑÓN, Juan:

.-'Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad' en **Del sentido a la realidad**. Estudios sobre la filosofía de Zubiri, Trotta, Madrid 1995.

BEAUCHAMP, T.L. Y CHILDRESS, J.F.:

.-**Principles of Biomedical Ethics**. Oxford University Press, New York 1979.

BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas:

.-**La construcción social de la realidad**, Amorrortu, Buenos Aires 1979, 5ª reimpresión.

BERGSON, Henry:

.-La evolucion creadora

BLÁZQUEZ CARMONA, Feliciano:

.-'Talante' en Diccionario de pensamiento contemporáneo. San Pablo, Madrid 1997.

BONETE PERALES, Enrique:

.-'La ética en la filosofía española del siglo XX' en Historia de la ética 3.-La ética contemporánea. Victoria Camps(ed.), Crítica, Barcelona 1989.

BUBER, Martin:

.-Yo y Tú. Caparrós, Colección Esprít, Traducción de Carlos Díaz, Madrid 1993.

CASTILLA Y CORTÁZAR, Blanca:

.-Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género. Rialp, Madrid 1996.

CONILL SANCHO, Jesus:

.-El crepúsculo de la metafísica. Anthropos, Barcelona 1988.

.-Ética de la empresa (con Adela CORTINA, Agustín DOMINGO, Domingo GARCÍA MARZÁ). Trotta, Madrid 1994

.-'Zubiri en el crepúsculo de la metafísica' en Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri. AA.VV. Trotta\Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996.

CORTINA, Adela:

- .-Ética aplicada y democracia radical.** Tecnos, Madrid 1993.
- .- Ética.** (con Martínez, Emilio). Akal, Madrid 1996.
- .- La ética de la sociedad civil.** Anaya, Madrid 1994.
- .- Ética civil y religión.** PCC, Madrid 1995.
- .- Ética de la empresa** (con Jesús CONILL, Agustín DOMINGO, Domingo GARCÍA MARZÁ). Trotta, Madrid 1994.
- .-Ética sin moral.** Tecnos, Madrid 1990.
- .- "El Formalismo en la ética y la ética formal de los bienes" en ÉTICA DIA TRAS DIA. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños.** Trotta, Madrid 1991.
- .-'Éticas del deber y éticas de la felicidad' en Ética y Estética en Xavier Zubiri.** Trotta, Madrid 1995.
- .-Ética mínima.** Tecnos, Madrid 1986.

DAMASIO, Antonio:

- .- El error de Descartes.** Crítica, Barcelona 1996.

DESCARTES, Renato:

- .- Discurso del método.**

DÍAZ HERNÁNDEZ,Carlos:

- .-'Persona' en 10 palabras claves en Ética.** Adela cortina (dir.) Verbo divino, Estella 1994.
- .- Para ser persona.** Instituto Emmanuel Mounier, Las Palmas 1993.

.-Eudaimonía. La felicidad como utopía necesaria. Encuentro, Madrid 1987.

.-De la razón dialógica a la razón profética. Madre Tierra, Móstoles 1991.

.-Manifiesto para los humildes. EDIM, Valencia 1993.

.-La persona como existencia comunicada. CCS, Madrid 1991.

.-'Ética dialógica' en Vocabulario de Formación social. Edim, Valencia 1995.

DOMINGO MORATALLA, Agustín:

.-Ética de la empresa (con Adela CORTINA, Jesús CONILL, Domingo GARCÍA MARZÁ) .Trotta, Madrid 1994.

.-Un humanismo del siglo XX: el personalismo. Cincel, Madrid 1985.

DOMÍNGUEZ PRIETO, Xosé Manuel:

.-Sobre a alegría. Ensaio de antroploxía metafísica. Espiral Maior, A Coruña 1995.

.-'Alegría' en Diccionario de pensamiento contemporáneo. Mariano Moreno Villa (dir.). San Pablo, Madrid 1997.

ELLACURÍA, Ignacio:

.-'La religación, actitud radical del hombre. (Apuntes para un estudio de la antropología de Zubiri)' en Asclepio XVI (1964)

ENGELHARDT, H.Tristram:

.-Los fundamentos de la Bioética. Paidós, Barcelona 1995.

FERRATER MORA, José:

.-El ser y la muerte. Planeta, Barcelona 1972.

FERRAZ FAYOS, Antonio:

.-Zubiri: El realismo radical. Cincel, Madrid 1987.

FISHBURN, Peter :

.- Decision and Value Theory. John Wiley and Sons, New York 1964.

FLETCHER, Joseph:

.-Situation Ethics: The New Morality. Westmister Press, Filadelfia 1966.
Traducción utilizada: **Ética de situación. La nueva moralidad.** Ariel, Barcelona 1970.

FRANKL, Victor:

.- El hombre en busca de sentido. Herder, Barcelona 1991.

.- La psicoterapia al alcance de todos. Herder, Barcelona 1990, 4ª edición.

GADAMER, Hans-Georg:

.-Verdad y Método. Fundamentos de hermenéutica filosófica. Sígueme, Salamanca 1988³.

GARCÍA MARZÁ,Domingo:

.- Ética de la empresa (con Adela CORTINA, Jesús CONILL, Agustín DOMINGO).Trotta, Madrid 1994.

.-'Deber' en 10 palabras clave en Ética. Adela Cortina (dir.). Verbo divino, Estella 1994.

GERGEN, Kenneth J.:

.-Realidad y relaciones. Paidós, Barcelona 1996.

GRACIA GUILLÉN, Diego:

.-Fundamentos de Bioética. EUDEMA, Madrid 1989.

.-Procedimientos de decisión en ética clínica. EUDEMA, Madrid 1991.

.-'Introducción' en ÉTICA Y ESTÉTICA en Xavier Zubiri.
Trotta\Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996

.- Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri. Labor Universitaria, Barcelona 1986.

.-'Prologo' en Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri. Trotta, Madrid 1995.

.-'Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás' en Cuadernos Salmantinos de filosofía. 11(1984)

GUTIÉRREZ, Gilberto:

.-'DE LA NATURALEZA A LA REALIDAD. Nuevas reflexiones en torno a la falacia naturalista' en Ética y Estética en Xavier Zubiri. Trotta, Madrid 1996 .

HABERMAS, Jünger:

.-Conciencia moral y acción comunicativa. Península, Barcelona 1985.

HORTAL, Augusto:

.- 'El realismo moral' en ÉTICA Y ESTÉTICA en Xavier Zubiri. Trotta,

Madrid 1996.

ILARDUIA, Juan María:

.-'La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento?. Evolución de la idea de fruición en Zubiri a la luz de Sobre el sentimiento y la volición en **Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri.** AA.VV. Trotta\Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1996.

JEFFREY, Richard:

.-'**The Logic of Decision**, Mcgraw-Hill, New York 1965.

KANT, Emmanuel:

.-' **Crítica de la Razón Práctica**

.-' **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**

LÉVINAS, Emmanuel:

.-' **Humanismo del Otro Hombre.** Traducción de Graciano González Arnáiz. Caparrós, Madrid 1993, Colección Esprit.

.-' **Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad.** Sígueme, Salamanca 1977.

LÓPEZ ARANGUREN, José Luis :

.-'**Ética.** Revista de Occidente, Madrid 1972, Sexta edición. La primera edición es de 1958.

.-'."Moral como estructura, como contenido y como actitud" en **ÉTICA Y ESTÉTICA en Xavier Zubiri.** AA.VV. Trotta, Madrid 1996.

.-'Moral como estructura como contenido y como actitud' en **Ética y Estética**

en Xavier Zubiri. Trotta, Madrid 1996.

.-'Talante' en Diccionario de pensamiento contemporáneo. San Pablo, Madrid 1997.

MARCEL, Gabriel:

.-Ser y Tener. Caparrós, Colección Esprit, Madrid 1996.

MARÍAS, Julián:

.-Mapa del universo personal. Alianza, Madrid 1993.

.-Antropología metafísica. Alianza, Madrid 1987.

MARQUINEZ ARGOTE, Germán:

.- 'Xavier Zubiri y la Escuela de Lovaina' en Cuadernos Salmantinos de Filosofía. 12(1985)

.-'Centralidad de la categoría de 'posibilidad' en la fundamentación zubiriana de la moral' en Ciencia Tomista 118(1991).

.-Ideas y valores. UN, Bogotá 1990.

MARTÍN SANTOS, Luis:

.-Libertad, Temporalidad y Transferencia en el psicoanálisis existencial. Seix Barral, Barcelona 1975.

MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio:

.- Ética (con Adela CORTINA , Adela) Akal,Madrid 1996.

MORENO VILLA, Mariano:

.-El hombre como persona. Caparrós, Colección Esprit, Madrid 1995.

MOUNIER, Emmanuel:

.-El Personalismo. Sígueme, Salamanca 1990, Tomo III de las Obras Completas.

.-Manifiesto al servicio del personalismo. Sígueme, Salamanca 1992, Tomo III de las Obras Completas.

.-Revolución personalista y comunitaria. Sígueme, Salamanca 1992. Tomo I de las Obras completas.

MUGUERZA, Javier:

.- 'El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea' en Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri. Trotta, Madrid 1995.

NATORP, Paul:

.-Kant y la Escuela de Marburgo. Porrúa, México 1975.

ORTEGA Y GASSET, José:

.-¿Qué es filosofía?. Espasa Calpe, Madrid 1973.

.-Estética en el tranvía. Alianza Editorial, Tomo II de las Obras Completas, Madrid 1983.

.-España invertebrada. Alianza Editorial, Tomo III de las Obras Completas, Madrid 1983.

PALACIOS, Juan Miguel: 'Prólogo' al **Ordo amoris** de Max Scheler. Caparrós, Colección Esprit, Madrid 1996.

PINTOR RAMOS, Antonio:

.- **REALIDAD Y SENTIDO. Desde una inspiración zubiriana.** Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1993 .

.- **Génesis y formación de la filosofía de Zubiri.** Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1979 .

.-"El hecho moral en Zubiri" en **Cuadernos Salmantinos de Filosofía.** Salamanca (17)1990.

.-'El 'sentido' en Zubiri' en **La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea.** Angel Álvarez y Rafael Martínez (coordinadores), Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1996.

.-'La doctrina del logos y la verdad dual en Zubiri' en **Cuadernos salmantinos de filosofía** 13(1986)

.- 'Intelectualismo e inteleccionismo' en **Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri.** Fundación Xavier Zubiri\Trotta, Madrid 1995.

RAWLS, John:

.- **Teoría de la justicia.** FCE, Madrid 1979.

RICOEUR, Paul:

.- **Temps e recit.** Tomo I, du Seuil, Paris 1983. Tomo II, du Seuil, París 1985.

RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M:

.-**Derecho y ética.** Tecnos, Madrid 1977

RORTY, Richard:

.-Contigencia, ironía y solidaridad. Paidós, Barcelona, 1991

SAEZ CRUZ, Jesus:

.- La accesibilidad de Dios. Su mundanidad y trascendencia en X.Zubiri.
Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995.

SCHELER, Max:

.- Ordo amoris. Caparrós, Colección Esprit, Traducción de Xavier Zubiri.
Edición de Juan Miguel Palacios, Madrid 1996.

SÉNECA:

.-Sobre la felicidad.

THIEBAUT, Carlos:

.- 'Neoaristotelismos contemporáneos' en AA.VV. Concepciones de la ética.
Victoria Camps, Osvaldo Guariglia y Fernando Salmerón (EDS).
Enciclopedia Iberoamericana de filosofía, Trotta, Madrid 1992.

TILLICH, Paul:

.-'Existencialismo y psicoterapia' en RUITENBBECK,H.M.: Psicoanálisis y filosofía existencial, Gredos, Madrid 1973.

TORRES QUEIRUGA, Andrés:

.-Noción, Religación, Trascendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri. Fundación Pedro Barrié de la Maza. Conde de Fenosa, Colección 'Galicia viva', Pontevedra 1990.

.-Recupera-la Creación. SEPT, Vigo 1996.

.-'La metafísica del mal en Zubiri' en Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri. Fundación Xavier Zubiri\Trotta, Madrid 1995.

URRACA, Salvador (ed):

.- EUTANASIA HOY. Un debate abierto. AA.VV, Noesis, Madrid 1996.

WEBER, Max:

.- El político y el científico. Traducción de Francisco Rubio Llorente, 7ªed, Alianza, Madrid 1981.